46e ANNÉE (5e série) N° 19 9 MAI 1929

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Chronique de Théologie

Depuis notre dernière chronique (3 mai 1928), la littérature théologique s'est enrichie de tant d'ouvrages que nous sommes contraints de ne présenter aujourd'hui à nos lecteurs que trois des plus importantes publications du dernier semestre : 1° le *Jésus-Christ* du regretté P. Léonce de Grandmaison ; 2° l'*Histoire du Dogme de la Trinité* du P. Lebreton ; et enfin 3° les fascicules 81-84 du *Dictionnaire de Théologie catholique*, dont l'article *Messe* représente la partie la plus imposante. Nous y joindrons cependant quelques brèves indications relatives à des études connexes, et la recension des articles théologiques parus dans le *Dictionnaire de la Bible* ou le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*.

§ I. — Le P. Léonce de Grandmaison et son **Jésus-Christ**

La mort prématurée du P. Léonce de Grandmaison (Paris, 15 juin 1927) a causé une vive émotion dans le monde théologique. Dans les *Etudes* du 5 juillet 1927, le P. du Passage a écrit, sur le regretté disparu, l'esquisse biographique la plus complète et a dessiné son portrait le plus fidèle. Dans les *Recherches* d'octobre 1927, le P. Lebreton a retracé son œuvre scientifique [1]. Né le 31 décembre 1868, au Mans, Léonce de Grandmaison était entré dans la Compagnie de Jésus, où il fut ordonné prêtre en 1898. L'enseignement de l'apologétique au scolasticat de Canterbury et d'Ore Place l'occupèrent jusqu'en 1908, époque à laquelle il venait à Paris prendre la direction des *Etudes*. A cette revue de culture générale, il annexait bientôt un organe technique, les *Recherches de Science religieuse*, où devaient être étudiés, avec toute la rigueur scientifique nécessaire, les problèmes actuels de l'histoire des dogmes et des religions. Les *Recherches* étaient proprement l'œuvre du P. de Grandmaison, et il en demeura le directeur jusqu'à sa mort [2].

On y trouve, avec son esprit, l'idéal qui dirigea toute sa vie. Pour saisir cet esprit et comprendre cet idéal, il faut se reporter à l'époque (1895) où le jeune religieux commençait ses études théologiques :

« On était à la veille de la crise moderniste ; ceux que cette grande tempête allait emporter loin de l'Eglise étaient encore dans la maison paternelle, mais ils n'y trouvaient plus la paix d'autrefois. De toutes parts, des sciences bibliques, de la philosophie religieuse, de l'histoire comparée des religions, l'orage montait et troublait l'horizon des âmes.

Le jeune étudiant possédait cette « foi antique » qu'il aimait à louer chez ses devanciers, et nulle nuée pour lui ne l'obscurcira jamais ; mais déjà il était apôtre, et commençait à porter le poids des fardeaux du prochain, à souffrir des souffrances de tous ; ce sera la cruelle et noble épreuve de toute sa vie.

Comment, dans ses années d'études à Jersey (1895-1899), et plus tard, au cours de son enseignement en Angleterre (1901-1908), put-il ressentir si vivement une crise qui éclatait si loin de la retraite où la Providence le maintenait encore ? C'est là un indice, entre beaucoup d'autres, de sa sensibilité si vite émue et si vibrante.

Son émotion n'était que trop justifiée ; et elle ne fut pas stérile. Alors que beaucoup de théologiens

[1] L'article des *Recherches* a été remanié par son auteur pour servir d'*Introduction* au *Jésus-Christ* du P. de Grandmaison.

[2] Au lendemain de cette mort, beaucoup de savants, théologiens, exégètes, historiens, ressentant vivement cette perte, ont voulu attester dans les *Recherches* elles-mêmes leur sympathie, en collaborant à un recueil d'études dédié à la mémoire du directeur défunt. Ce sont les « *Mélanges Grandmaison* », dont le recueil forme un n° double et extraordinaire de la Revue.

« Cet hommage, déclare la Rédaction, est bien celui que le P. de Grandmaison eût aimé : à toutes ces sciences auxquelles il avait consacré sa vie, exégèse, histoire de l'Eglise, théologie spéculative et mystique, histoire des religions, ces mémoires apportent d'utiles contributions ; et ce recueil témoigne de notre volonté de poursuivre, pour l'honneur de Dieu et le service de l'Eglise, cette recherche de la vérité religieuse qui doit remplir notre vie ici-bas. La rencontre d'un mémoire inédit du P. Rousselot nous a permis d'unir aux amis vivants du P. de Grandmaison ce disciple et cet ami très cher, glorieusement tombé pour la France. »

Voici le sommaire de ce n° exceptionnel et vraiment remarquable : Rme Dom Fernand Cabrol, *La doxologie dans la prière chrétienne des premiers siècles*. — Pierre Batiffol, « *Princeps apostolorum* ». — Pierre de Labriolle, « *Parœcia* ». — Jacques Zeiller, *Arianisme et religions orientales dans l'Empire romain*. — Pierre Rousselot, *La grâce d'après S. Jean et d'après S. Paul*. — Antoine Lemonnyer, *L'onction de Béthanie* (Jean, XII, 1-8). — Joseph de Ghellinck, *L'histoire du Symbole des Apôtres*. — Gustave Bardy, *Origène et la magie*. — Lucien Cerfaux, *Le vrai prophète des* Clémentines. — Hippolyte Delehaye, *Un exemplaire de la Lettre tombée du ciel*. — Paul Peeters, *La vie de Rabboula, évêque d'Edesse*. — Emile Baudin, *A propos de la critique pascalienne de la casuistique*. — Ferdinand Cavallera, *L'autobiographie de Jeanne des Anges*. — Pierre Charles, *Hônen et le salut par la foi chez les Mahayanistes*. — Maurice de la Taille, *Actuation créée par acte incréé*. — Joseph de Guibert, *Une définition théologique des grâces mystiques*. — Jean de Geuser, *Bibliographie*. Cette bibliographie comprend trois listes : 1° les articles publiés par le P. de Grandmaison dans les *Etudes* et les *Recherches ;* 2° les principaux articles donnés par lui à d'autres revues ; 3° les livres, mémoires et fragments divers publiés en dehors des revues.

Les *Recherches de Science religieuse* paraissent tous les deux mois, en fascicule de 96 pages grand in-8. Prix de l'abonnement : pour la France, 20 fr. (pour les abonnés des *Etudes*, 15 fr.) ; Union postale, 25 fr. (et 20 fr.) ; 5, place du Président-Mithouard, Paris 7e.

étaient encore inconscients du péril, que d'autres, éperdus, semaient la panique autour d'eux et voyaient partout des traîtres, le P. de Grandmaison sentait vivement le danger, mais faisait confiance à ses compagnons d'armes et pressentait avec un instinct très sûr les revanches victorieuses de la foi : histoire des religions, philosophie religieuse, exégèse critique, toutes ces sciences neuves qu'on dressait comme des machines de guerre en face de la théologie traditionnelle, ne deviendraient-elles pas les plus fermes remparts de la Cité de Dieu et son plus bel ornement ? [3] »

Ainsi, l'idéal du P. de Grandmaison était de s'emparer des sciences dont l'incrédulité s'efforçait de tirer des conclusions indues afin de propager le doute ; il prétendait en retenir les éléments sains afin de les transformer en armes de vérité. Il entendait, non les séparer de la théologie traditionnelle, mais les lui adjoindre. A la scolastique, il maintenait son rôle prépondérant dans la formation intellectuelle des jeunes théologiens ; mais il voulait aussi qu'elle acceptât et même préparât les travaux ultérieurs d'une théologie critique, destinée à compléter cette formation première en s'appuyant sur elle.

C'est dans ces vues qu'il écrivit, dans diverses revues, plusieurs séries d'articles qu'on a jugé avec raison ne pouvoir laisser « dans la pénombre des recueils où le temps risquait de les envelopper ». En 1908, la *Revue Pratique d'Apologétique* publiait une étude remarquable sur « *le Développement du Dogme chrétien* ». Cette étude forme aujourd'hui la partie centrale d'un volume, récemment édité [4], où elle est encadrée entre deux autres articles se rapportant au même sujet fondamental. Le premier, publié dans les *Etudes* (1898) sous le titre : « *L'Elasticité des Formules de la Foi, ses causes et ses limites* », y sert d'introduction. Le second, paru en 1905 dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, sous le titre : « *Qu'est-ce qu'un Dogme ?* » forme une conclusion naturelle. Sans doute, ces études, juxtaposées en un volume unique, sans le travail de retouches et de fusion nécessaire, présentent quelques caractères disparates, des répétitions, des recouvrements. Telles qu'elles sont, elles s'imposent néanmoins à l'attention de qui veut connaître l'histoire de la pensée religieuse au début du XX^e siècle. Mérite plus précieux, les sujets qu'elles traitent sont d'un intérêt permanent pour ceux qui veulent examiner de près les problèmes toujours actuels des rapports de la philosophie et de la foi, de la valeur intellectuelle du dogme, du rôle de la formule dogmatique comme traduction et comme rempart de la vérité définie. L'élasticité des formules de la foi n'est intelligible pour un catholique que dans la mesure où ces formules, empruntant leurs expressions de plus en plus parfaites aux données de la philosophie générale, sans s'inféoder à aucune philosophie purement systématique, recouvrent un sens toujours substantiellement uniforme, le sens qui répond aux vérités immuables qu'il a plu à Dieu de révéler à l'homme. Ce sens de la vérité immuable, l'Eglise l'a possédé au temps des premières générations chrétiennes par une intuition plus directe de la doctrine révélée ; mais au cours des âges, la tradition vivante a dû l'exprimer en des formules de plus en plus précises, permettant aux croyants de posséder de leur foi une connaissance scientifique plus approfondie.

Le développement du dogme est ici le problème essentiel à résoudre.

Le P. de Grandmaison l'encadre dans une vaste étude de théologie historique. Ainsi ce problème se présente avec plus d'acuité : les péripéties de l'histoire du dogme sont étudiées par nos contemporains avec plus de curiosité, et décrites avec plus de détails ; mais cette grave question avait déjà préoccupé les Pères et les théologiens scolastiques. Dans une première partie, générale, l'auteur retrace à grands traits l'histoire de la question depuis la révélation jusqu'à Newman. Une deuxième partie expose « les théories du développement depuis Newman », celles à base scolastique, dont Franzelin a formulé le sens, celles à base non scolastique, avec Loisy, Tyrrell, Maurice Blondel. Dans une troisième partie, le P. de Grandmaison fixe les « limites du développement », s'appuyant sur le témoignage des Pères et sur celui du Magistère ecclésiastique ; puis, dans une quatrième et dernière partie, il s'attache à décrire le développement proprement dit, ses causes et ses modalités, sa nature et son étendue et, conformément à la doctrine traditionnelle, montre comment ce développement aboutit ou bien à remettre en lumière des dogmes obscurcis, ou bien à faire passer une vérité révélée de la connaissance implicite à la connaissance explicite.

Dans la conclusion, « Qu'est-ce qu'un dogme ? » l'auteur, « après avoir brièvement exposé le sens et l'histoire du mot « dogme », établit, surtout par les écrits du Nouveau Testament, que dès l'origine la foi chrétienne a exigé une adhésion intellectuelle à des vérités révélées de Dieu ; passant à la discussion philosophique, il montre que cette révélation nous fait en effet connaître quelque chose de l'Objet mystérieux et souverain où notre âme espère ; cette révélation, qui s'impose d'autorité, ne fait donc pas violence à nos facultés de connaître, elle leur fait justice ; enfin, recherchant les relations du dogme et de l'action, il montre la vérité religieuse commandant l'action morale et, à son tour, confirmée par elle. » (Lebreton, *art. cit.*, p. 398).

Il ne faudrait pas croire que le P. de Grandmaison goûtait la discussion théologique pour elle-même, ou encore s'arrêtait à un but d'apologétique purement spéculative. Son apologétique, car c'en était vraiment une, visait plus haut et plus loin. Son objet de prédilection, nous dit encore le P. Lebreton, « c'était la vie morale et religieuse des hommes, mieux encore, la vie de Dieu dans l'âme humaine ; c'était la lumière de la foi, tantôt si discrète, que dans les ténèbres on en distingue à peine l'humble flambeau, parfois si rayonnante qu'elle illumine l'âme devenue transparente et de là répand sa clarté sur le monde ». Cette préoccupation se fait sentir dans le livre que nous venons d'analyser ; elle est plus vive encore dans une brochure, où les rapports de la raison et de la foi sont étudiés sous un aspect plus particulier, celui de *La Crise de la Foi chez les jeunes* [5]. Cette brochure reproduit trois articles parus en 1924 dans les *Etudes* : la crise de la foi naissant, dans une intelligence jalouse à l'excès de

[3] P. Lebreton, *art. cit.*, p. 386-387.
[4] *Le Dogme chrétien ; sa nature, ses formules, son développement.* In-12 de VI-332 p., 15 f. ; Paris, Beauchesne, 1928.

[5] In-8 couronne de 108 p., 5 f. ; Paris, 1928 ; Beauchesne.

son autonomie rationnelle, d'une soudaine confrontation avec le dogme que l'âme a trop longtemps négligé de nourrir et de s'assimiler. Mais c'est surtout dans les articles sur *La Religion personnelle* (réunis, eux aussi, depuis peu de temps, en un volume [6]) que l'on retrouve les préoccupations profondes de l'âme du P. de Grandmaison. Il s'agit ici de la question, toujours pressante, de l'individualisme religieux : la religion *personnelle* n'est pas nécessairement une religion autonome, isolée ; elle se relie à un passé ; elle s'encadre dans une vie collective. Ces brèves remarques amènent l'auteur à pénétrer ensuite ce qui est le centre, et comme le cœur de la religion, la piété. L'étude s'achève dans une page admirable sur « la dévotion virile ». En décrivant cette amitié fidèle, dévouée, silencieuse, jalouse de son secret, nous dit le P. Lebreton, le P. de Grandmaison a retracé un idéal religieux où il tendait, et dont il a marqué sa vie.

L'intimité divine est ainsi au fond de toute la théologie du P. de Grandmaison. C'est par l'intimité divine qu'il arrive jusqu'à Jésus-Christ, l'objet sur lequel s'est concentré son effort, son étude et sa prière. A Jersey et en Angleterre, dans son cours de théologie fondamentale, il avait donné une place prépondérante au témoignage de Jésus-Christ, étudiant son origine, sa portée, ses preuves. C'est la substance même de cet enseignement que nous avions trouvée, il y a quinze ans, dans l'article *Jésus-Christ*, du *Dictionnaire Apologétique*, et que nous retrouvons aujourd'hui, sous une forme plus perfectionnée encore, dans le magnifique ouvrage : *Jésus-Christ, sa personne, son message, ses preuves*, superbement édité par la maison Beauchesne [7].

Dans cette admirable étude, l'auteur, après avoir exploré les sources de l'histoire de Jésus, et décrit le milieu évangélique, expose le témoignage du Fils,

« cette manifestation humble et prudente d'un Messie qui ne brise pas le roseau froissé, qui n'éteint pas la mèche fumante, dont la voix n'éclate pas sur les places publiques, mais résonne jusqu'au fond des âmes ; l'autorité souveraine de sa parole, le rôle qu'il s'attribue de Sauveur, de Juge, de Médiateur indispensable, tout fait pressentir en lui ce qu'enfin le Père céleste révèle : le Fils de Dieu. Cette révélation, faite à Simon Pierre, est, pendant quelques mois encore, le secret du petit groupe des apôtres. Mais enfin, l'heure vient où ce qui a été dit à l'oreille doit être prêché sur les toits : après le triomphe des rameaux, pendant la dernière semaine de la vie mortelle, les déclarations se pressent. Le P. de Grandmaison conclut son exposé en rappelant le témoignage décisif que Jésus a scellé de son sang, « celui du martyre, au sens justement que l'exemple de Jésus a donné au mot, celui en marge duquel on pourrait écrire ce que le greffier du procès de Jeanne d'Arc écrivit en marge de la déclaration suprême de la Pucelle : *Réponse mortelle* » ; et enfin le témoignage du Maître glorieux, inaugurant la phase conquérante du Royaume (Mt., XXVIII, 16-28).

« Le progrès de cette manifestation messianique, exposé d'après les Synoptiques, est saisi plus profondément à la lumière de S. Jean, « non que telle des déclarations transcrites ci-dessus soit inférieure en force persuasive ou en portée aux formules johanniques que nous allons citer ; mais celles-ci sont plus nombreuses, plus suivies, plus explicites ; lumière constante, elles découvrent les lignes intérieures du monument que les paroles des synoptiques illuminaient un instant, à la façon d'un éclair ».

« Le témoignage ainsi exposé, l'apologiste considère le témoin lui-même : il rappelle les solutions contradictoires que païens, juifs, rationalistes, ont données du problème du Christ ; puis, revenant aux évangiles, il trace le portrait du Christ tel qu'il nous apparaît dans sa religion, dans sa conversation avec ses frères, dans sa vie intime ; et, à cette lumière, il expose et résout le problème du Christ...

« Dans les chapitres suivants, l'apologiste expose les preuves du témoignage : les prophéties, les miracles ; il met un soin tout particulier à établir le miracle suprême, la résurrection du Christ : c'est le témoignage du Père. Il est confirmé encore par le témoignage du Saint-Esprit, par cette effusion de dons, de lumières, de grâces qui, dès la Pentecôte, s'est répandue sur l'Eglise et qui a transformé le monde [8]. »

Dans la pensée de l'auteur, l'article du *Dictionnaire* n'était encore qu'une ébauche. Il lui semblait nécessaire de reprendre plus complètement l'étude des sources, d'étudier plus parfaitement la question du milieu évangélique. Et puis, les attaques des adversaires sont apparues depuis quinze ans sous des aspects nouveaux : l'école eschatologique a fait place à l'école comparatiste. De là l'obligation, pour l'apologiste catholique, d'envisager de nouvelles positions de défense ou d'attaque. Puis, ne fallait-il pas tenir compte des œuvres nouvelles, où l'on trouve des armes efficaces contre l'erreur, même dans certains livres récents d'auteurs protestants ou anglicans ? Enfin, la méditation constante des textes sacrés introduisait l'historien plus avant dans le mystère du Christ. Les lecteurs des *Recherches* ont pu saisir ce progrès en comparant à l'art. *Jésus-Christ* (col. 1299) un article publié sur « Le Christ de l'histoire dans l'œuvre de S. Paul [9]. »

Personne mieux que le P. Lebreton, éditeur responsable du nouvel ouvrage, publié après la mort du P. de Grandmaison, ne saurait dire ce que le livre ajoute à l'article. Nous lui laissons encore le soin de l'exposer aux lecteurs :

« A première vue, (les lecteurs) remarqueront que les additions sont considérables. Si l'on compare les deux volumes de l'ouvrage à la rédaction primitive, on constate que le développement en est plus que doublé.

« Ces additions consistent partiellement dans les nombreuses notes ou appendices (une quarantaine) qui portent sur certains points plus vivement discutés ou qui éclairent certains aspects de la controverse. Signalons, à titre d'exemples, les études que nos lecteurs ont pu lire sur « les mystères païens et le mystère chrétien [1] », et sur « les dieux morts et ressuscités [2]. » De ces études subsidiaires, la plus considérable est l'histoire du problème de Jésus : au chapitre III de son quatrième livre, l'auteur expose toutes les solutions qu'ont prétendu donner à ce problème les païens, les juifs, les musulmans, et enfin les incroyants sortis du christianisme, depuis les apostats du moyen âge jusqu'aux rationalistes contemporains ; de ces erreurs et de ces blasphèmes beaucoup ont été éphémères, beaucoup renaissent sans cesse et se répètent encore aujourd'hui ; la revue qui en est ici passée (t. II, p. 128-199) est

[6] In-12 de 182 p., 19 f. ; Paris, 1928 ; Gabalda.
[7] Deux vol. in-8 raisin de XXXVIII-412 et 694 p., 100 f. ; Paris, 1928.

[8] Cf. Lebreton, art. cité, p. 407-409, *passim*.
[9] *Recherches*, 1923, p. 481-490.
[1] Cette leçon, donnée à la 3e session de la Semaine d'Ethnologie religieuse, a paru dans le Compte rendu analytique de cette session (p. 456-470).
[2] *Recherches*, 1927, p. 97-126.

tristement instructive et éclaire puissamment, par contraste, la solution unique du problème du Christ, celle que l'Eglise nous enseigne (p. 200-216).

« Ces excursions plus ou moins rapides autour du sujet central, de la personne de Jésus-Christ, sont nécessaires pour en dégager les abords ; mais l'effort principal du P. de Grandmaison, dans cet ouvrage plus encore que dans son article, est d'introduire son lecteur dans le mystère du Christ ; il le fait, comme l'Eglise l'a fait dès le premier jour, dans la catéchèse évangélique, en nous répétant les enseignements du Fils de Dieu, en nous faisant contempler sa vie et ses œuvres. C'est ici surtout que l'article, comparé au livre, s'en distingue comme l'esquisse du tableau. En 1915, l'ancien professeur d'apologétique ne s'est pas encore libéré de sa méthode ; son œuvre est une démonstration en forme, exposant le témoignage du Christ et ses preuves, ses prophéties, ses miracles, et surtout sa résurrection. Tous ces arguments sont excellents, et on les retrouve dans l'ouvrage posthume, développés et enrichis ; mais ils y sont éclairés d'une lumière plus vive ; le développement progressif de l'enseignement du Christ est plus fidèlement retracé (II, p. 1-76) ; sa personne est décrite de plus près (p. 77-119) et aussi son influence (p. 533-660). Dans son article déjà, l'auteur avait tracé de ce modèle divin un portrait que tous ses lecteurs se rappellent ; il y avait mis toute sa foi, tout son amour, et aussi tous ses dons naturels, s'efforçant de rendre cette beauté unique de l'âme du Christ, cette simplicité transparente où rayonne la lumière divine. On retrouve ces traits dans le livre, mais enrichis de traits nouveaux ; tous conspirent à faire revivre devant nous Celui que les apôtres ont vu et aimé, Celui que le Père céleste montre à l'humanité tout entière : c'est le pain de vie, c'est la lumière, c'est la vérité ; l'apologétique chrétienne n'a pas d'autre but que de nous révéler cet attrait souverain du Fils bien-aimé ; Dieu lui-même ne peut proposer à notre intelligence de motif plus décisif, ni à notre cœur de charme plus puissant [3]. »

Le *Jésus-Christ* du P. de Grandmaison est un monument de science, d'érudition, de piété, qui demeurera. Dans dix ou vingt ans, les adversaires que l'auteur a dû réfuter seront pour la plupart oubliés et leurs thèses n'auront plus aucun attrait. Quinze ans n'ont pu effacer l'impression laissée aux lecteurs catholiques par l'article du *Dictionnaire apologétique ;* et la publication de l'ouvrage posthume ne fait que fortifier cette impression première. Cet ouvrage est de ceux qui, comme les écrits des Pères de l'Eglise, seront toujours lus et relus avec le plus grand profit.

§ II. — J. Lebreton : Histoire du dogme de la Trinité, des origines au concile de Nicée [4]

La même remarque doit être faite au sujet de l' « Histoire du Dogme de la Trinité ; » dont le P. Lebreton, professeur à l'Institut catholique de Paris, nous donnait il y a dix-huit ans le premier volume (voir *Ami* 1911, p. 176), et dont cette nouvelle édition (la 6e) est parue il y a quelques mois, bientôt suivie de la publication du deuxième volume.

Dix-huit ans n'avaient diminué ni la valeur, ni l'actualité de la magistrale étude. Et cependant, soucieux de conserver à son œuvre une parfaite mise au point, l'auteur a voulu entièrement refondre le premier volume.

[3] *Recherches*, 1928, p. 423-425, *passim*.

[4] Deux vol. in-8 de XXIV-694 et XXII-702 p. ; chaque vol. 45 f. ; Paris, 1927 et 1928 ; Beauchesne.

« Des travaux d'exégèse ou d'histoire, écrit-il, se sont multipliés au cours de ces dernières années. Au lendemain de la guerre, quand nous préparions la précédente édition, beaucoup de livres, surtout de langue allemande, étaient difficilement accessibles. Nous avons essayé cette année de prendre un contact plus étroit avec cette littérature immense et incessamment renouvelée. Ces discussions et ces lectures nous ont entraîné à une nouvelle étude des textes sacrés et profanes, et nous en avons profité pour refondre, corriger ou développer bien des chapitres de ce livre : par exemple sur la religion hellénique et le culte des souverains, sur les titres divins donnés au Christ, Fils de l'homme, Fils de Dieu, Seigneur, sur la pensée et sur les écrits de S. Paul et de S. Jean. » *(Avant-propos,* p. VIII).

L'étude de la révélation chrétienne est facilitée par la connaissance des doctrines philosophiques grecques qui ont des points de contact avec le dogme trinitaire ; elle n'est complète que si l'on possède déjà les premiers éléments de la révélation de ce dogme, épars dans les livres de l'Ancien Testament ou défigurés par le judaïsme palestinien ou alexandrin. Deux études préliminaires s'imposent : *le milieu hellénique, la préparation juive.* Sans être aussi nécessaire peut-être que la seconde, la première présente une très réelle utilité. En retraçant la notion, aussi exacte que possible, du *Logos* et de l'*Esprit* chez les philosophes grecs, depuis Héraclite jusqu'à Plutarque et Marc-Aurèle, le P. Lebreton démontre la transcendance du dogme par comparaison avec les idées religieuses de l'hellénisme et de l'alexandrinisme. L'hypothèse d'un emprunt, fait à ces idées par le catholicisme naissant, — hypothèse qui se retrouve fréquemment sous la plume des rationalistes, — doit être irrémédiablement écartée.

L'origine du dogme n'est autre que la révélation elle-même, d'abord s'adressant aux Juifs de l'Ancien Testament par la voix des prophètes et par les livres sacrés, ensuite se communiquant à tous les hommes par Notre-Seigneur Jésus-Christ, autant et plus encore dans sa personne même que dans son enseignement. Entre l'Ancien et le Nouveau Testament, manifestations authentiques de la vérité divine, ont naturellement leur place la théologie juive du judaïsme palestinien et celle du judaïsme alexandrin représenté par Philon. Si la première n'a d'autre influence sur le dogme chrétien de la Trinité que de marquer la différence radicale qui existe entre la tradition purement humaine des rabbins et la révélation divine, défigurée par cette tradition, Philon, au contraire, fusionnant cette théologie judaïque avec les conceptions helléniques, exprime une doctrine qui, malgré ses imprécisions et ses contradictions, se rapproche de la conception chrétienne. L'auteur montre comment ce rapprochement ne saurait être interprété dans le sens d'une dépendance de la doctrine catholique vis-à-vis du système alexandrin. L'Evangile de S. Jean, l'épître aux Hébreux ne procèdent nullement de la doctrine de Philon. Sans doute, celle-ci a pu influer sur l'expression, les formules du dogme chrétien, mais cette influence ne s'étend pas au dogme lui-même. Ainsi, les lecteurs ont sous les yeux tous les éléments nécessaires pour dégager la conclusion qui s'impose : si le dogme chrétien a gardé son autonomie en face de la conception philonienne, malgré les traits de ressemblance et les points de contact, c'est qu'il atteste une vitalité propre qu'il ne doit qu'à son origine transcendante.

Cette origine, avons-nous dit, c'est exclusivement

la révélation. Et cette révélation apparaît claire et complète dans les écrits inspirés du Nouveau Testament. Les apôtres et les évangélistes ont connu et cru le dogme de la Trinité : qui le leur a enseigné ? Dans la réponse que donne à cette question notre auteur, il faut connaître l'esprit traditionnel joint à la science critique la plus consommée. Il fait, pour ainsi dire, la synthèse de toute la révélation, en s'arrêtant à un certain nombre de points de doctrine ou de faits que les écrivains inspirés ont eux-mêmes mis en évidence. Jésus-Christ est le point de départ de cette révélation désormais complète et, comme on l'a insinué tout à l'heure, c'est sa personne même, plus encore que son enseignement, qui constitue ce point de départ.

Parce qu'il est historien, le P. Lebreton prend soin « de signaler les différences d'aspect, les nuances individuelles, qui distinguent l'enseignement des différents auteurs sacrés... ; elles peuvent légitimement être négligées par un théologien, soucieux avant tout d'atteindre, dans la révélation, la vérité divine ; elles ont aux yeux de l'historien une grande importance, parce qu'elles lui font saisir dans leur diversité les échos multiples que cette révélation a éveillés dans les âmes humaines, la foi et la vie qu'elle y a provoquées. Des faits ainsi exposés les conclusions se dégageront d'elles-mêmes, si toutefois l'exposé est fidèle » (p. VI). Cette fidélité, le P. Lebreton l'a atteinte à un degré éminent : possédant, dans une rare perfection, le sens des Ecritures, il conduit ses lecteurs, par une voie sûre, à travers les enseignements des synoptiques, des actes des apôtres, des épîtres, de l'apocalypse et de l'évangile de S. Jean ; il leur fait gravir tous les degrés de cette révélation, qui peu à peu se complète et atteint, avec le quatrième évangile, son expression la plus parfaite.

Mais ce n'est pas en simple historien que le P. Lebreton étudie les textes sacrés : jamais, au cours de son ouvrage, il n'affecte l'attitude de l'historien dégagé de toute dépendance vis-à-vis de la théologie catholique. Au contraire, cet historien est, avant tout, et ce n'est pas là le moindre de ses mérites, un théologien consommé. Pour parvenir à comprendre les faits et les textes, il « a attaché une importance souveraine à l'enseignement de l'Eglise, non seulement se soumettant à ses décisions qui s'imposent à tous les catholiques, mais s'inspirant de ses directions et de son esprit ; nous estimions, en effet, ajoute-t-il, que la chaîne vive de notre tradition nous reliait plus étroitement encore et plus sûrement au passé que les commentaires des exégètes et les dissertations des historiens » (p. VII).

Historien, théologien et exégète, le P. Lebreton est tout cela sans doute ; mais il possède de plus ce sens du divin dans l'Ecriture, que donne une longue intimité avec les écrivains inspirés. Et seul ce sens peut lui permettre de parler comme il le fait de la doctrine de nos livres sacrés. On s'en aperçoit à toutes les pages. Mais il faut lire particulièrement ce que l'auteur écrit de l'évangile de Paul (I, p. 383 et suiv.), et surtout de l'évangile de S. Jean (p. 487 et suiv.). Les apôtres ont été lents à comprendre, et ce n'est que plus tard, sous la direction de l'Esprit, qu'ils se souviendront des enseignements du Sauveur et les comprendront mieux (cf. Jean, XIV, 8-9 ; II, 22 ; XII, 16 ; XVI, 4 ; XIV, 26). Ces indications, nous dit l'auteur,

« marquent assez expressément le caractère des récits de S. Jean ; ils présentent une interprétation plus profonde de faits jadis imparfaitement saisis ; tout ce passé date sans doute de soixante ans au moins ; mais le temps, loin d'effacer ces souvenirs lointains, les a peu à peu révélés. N'est-ce pas ainsi que les événements décisifs de la vie se gravent dans l'âme qui s'en nourrit ? de l'encombrante multiplicité des détails quelques-uns seuls sont retenus ; mais le fait, schématisé et comme aminci, est plus intimement pénétré par l'âme et, à son tour, plus profondément imprégné de sa vie. *Ici, d'ailleurs, il y a plus et mieux que cette lente réflexion de l'âme qui mûrit ses souvenirs et les vivifie : il y a l'action de l'Esprit qui les éclaire, et qui en révèle l'aspect le plus intime.* C'est S. Jean... qui a conservé cette promesse de Jésus : « L'Esprit vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit (XIV, 26) ; sans doute, il en avait lui-même éprouvé l'effet... » (P. 487-488).

Il faudrait citer en entier cet aperçu général sur la valeur historique et théologique du quatrième évangile pour comprendre à quel point le P. Lebreton en a pénétré le sens. Et c'est par là que son ouvrage, tout scientifique qu'il est, sera néanmoins d'un véritable profit pour la piété des lecteurs. Le cardinal Billot, un bon juge en la matière, écrivait jadis à propos de la 6e édition : « La figure du divin Maître ressort de cette exposition, si belle, si attachante, si divine et si humaine en même temps, que l'âme s'ouvre d'elle-même au sentiment qu'exprimait l'Apôtre quand il écrivait : *In fide vivo Filii Dei qui dilexit me* [5]. »

La mort de S. Jean clôt définitivement le progrès de la révélation divine. L'Eglise marche à la lumière des enseignements déjà reçus. Ce qu'on verra désormais en elle, c'est, à travers un monde qui la méconnaît et la persécute, sa fidélité à tenir ses yeux fixés sur le Maître dont elle conserve la doctrine et attend le retour. Ce spectacle révèle, lui aussi, une action divine. Pour la mieux faire comprendre, l'auteur s'est attaché tout d'abord, dans le deuxième volume comme dans le précédent, à décrire l'immense océan de superstitions et de rêves que le courant chrétien dut traverser sans s'y mêler : paganisme hellénique, que transforme l'invasion des cultes orientaux et des mystères, philosophies religieuses des stoïciens et des platoniciens ; gnose ; marcionisme enfin. Que, parmi ces séductions qui, autour de lui, amollissent tous les esprits et corrompent toutes les doctrines, le dogme chrétien ait maintenu son intransigeante pureté, c'est là un fait qui ne s'explique pas humainement et dont la portée est incalculable.

Dès l'origine, la voix de l'Eglise se fait entendre. On la saisit dans tout l'ensemble de la liturgie baptismale, dans le rite même du sacrement et, plus explicitement encore, dans le symbole de foi que l'Eglise impose et que le catéchumène souscrit. On la perçoit aussi dans les hymnes et les prières des chrétiens. De ces monuments antiques seuls des fragments nous sont parvenus, mais ce sont des fragments d'un grand prix ; ils nous révèlent les sources les plus profondes de la foi chrétienne au Père, au Fils, au Saint-Esprit, à la Trinité tout entière. Le symbole baptismal retient plus particulièrement l'attention de l'auteur : résultat de la fusion de deux schèmes primitifs, l'un trinitaire, l'autre christologique, il est dans l'Eglise l'arme la plus efficace pour défendre le dogme contre les hérésies naissantes.

[5] *A propos d'un livre récent de théologie historique*, dans *Gregorianum*, 1921, p. 10.

« Au point de vue de l'influence exercée, nul document ne lui est comparable, si l'on excepte les livres inspirés. On reconnaît universellement le rôle décisif joué par le symbole de Nicée ; il marque une date et divise toute l'histoire du dogme en deux périodes, anténicéenne et postnicéenne ; on oublie parfois que le symbole de Nicée n'est lui-même qu'un symbole baptismal ; il contient plus de précisions théologiques que le symbole romain, mais il lui est substantiellement identique : et, s'il a pu s'imposer à la foi de toute l'Eglise, il le doit non seulement à l'autorité des trois cent dix-huit Pères, mais surtout à l'enseignement apostolique, dont chaque fidèle reconnaissait en lui l'expression traditionnelle.

« Ainsi, à l'époque de la grande crise arienne, l'Eglise trouve dans ce symbole, en même temps que dans la formule baptismale, son arme la plus efficace : unité de Dieu et distinction réelle des trois personnes, Père, Fils et Saint-Esprit, objets toutes les trois d'une même foi, d'un même culte ; n'était-ce pas tout le dogme de la Trinité qu'on trouvait là ? La définition de la consubstantialité ne fera qu'assurer, préciser ces données premières ; elle n'aura pas à les transformer.

« Pendant les siècles qui précèdent Nicée, nul concile général n'est réuni, nulle formule de foi n'est promulguée, et cependant, dès l'ère apostolique, les hérésies ont pullulé ; l'Eglise leur oppose une règle de foi, et cette règle, c'est avant tout ce symbole. Il est vrai, alors comme toujours, l'organe de sa tradition est d'abord le magistère vivant ; la formule n'est que l'expression qui le traduit, que l'instrument dont il se sert ; mais alors, il n'eut nulle expression plus authentique, nul instrument plus efficace que ce symbole. Chaque chrétien y reconnaît la foi de son baptême, son trésor personnel le plus précieux, et, en même temps, il y vénère la foi des apôtres, le dépôt commun de toute l'Eglise ; qu'il passe d'Ephèse à Rome, de Smyrne à Lyon, de Césarée à Carthage, il se sent partout dans la même armée, où tous ont prêté le même serment et répètent le même mot de passe ; comme le dit S. Irénée, il contemple partout la même lumière de foi, de même qu'il est éclairé partout par le même soleil de Dieu. On peut affirmer sans crainte que si des docteurs nés et élevés dans le paganisme ont su, parmi tant d'écoles rivales, maintenir substantiellement l'intégrité de la révélation chrétienne par rapport à des objets aussi mystérieux que le dogme de la Trinité, ils l'ont dû surtout à l'influence protectrice du symbole baptismal. » (T. II, p. 171-173).

Cette considération du magistère ordinaire de l'Eglise, affirmant une foi déjà traditionnelle dans le symbole baptismal, éclaire toute l'étude patristique du P. Lebreton. Nous retrouvons la foi à la Trinité chez les Pères apostoliques et plus tard, chez les Pères apologistes. Parfois cette foi se trouve mélangée à des spéculations philosophiques où elle cherche à s'exprimer en un langage parfois trop humain. Si l'on veut seulement se souvenir que les Pères sont, avant tout, les témoins de cette tradition orale « transmise sans papier ni encre, mais gravée par le Saint-Esprit dans les cœurs », il sera facile de marquer, à travers des expressions moins exactes ou des confusions doctrinales d'importance secondaire, le grand courant chrétien qui, venant du Christ et des apôtres et entraînant toute l'Eglise, devait porter la révélation chrétienne jusqu'à nous.

L'étude patristique débute naturellement par celle des Pères apostoliques. Ce que l'auteur cherche chez eux, avant tout, c'est le témoignage qu'ils rendent à la foi de l'Eglise. « Tous ne sont pas des témoins également autorisés : parmi les Pères apostoliques, les deux grands évêques, Clément et Ignace, dominent tous les autres : la plupart des écrits apostoliques sont anonymes *(la Doctrine des apôtres)*, ou pseudonymes *(Barnabé ;* la II^a *Clementis)*, ou sont l'œuvre d'un inconnu (Hermas). Seules, les lettres de S. Clément et de S. Ignace se présentent à nous couvertes de la signature d'un nom illustre et fermement datées. Autant que leur origine, leur contenu doctrinal les met hors de pair » (II, p. XIII-XIV).

En conséquence, l'auteur commence par elles son étude et insiste tout particulièrement sur leur doctrine, qui doit éclairer toute la théologie du II[e] siècle. On trouve en elles un point de départ très ferme et, ce qui est ici capital, dans une foi encore indépendante de toute spéculation savante. Sans doute, cette étude des Pères apostoliques n'est pas exempte de difficultés ; elle fait surgir des controverses : le P. Lebreton n'a ni ignoré les premières ni esquivé les secondes. Il s'arrête avec complaisance sur S. Ignace d'Antioche, que la critique indépendante tend à faire un modaliste, ignorant la distinction réelle du Père et du Fils avant l'incarnation. La difficulté, on le sait, vient principalement de ce qu'Ignace (Eph., VII, 2) considère le Christ dans sa chair comme γεννητός et dans son esprit, c'est-à-dire sa nature divine, comme ἀγέννητος. La filiation éternelle n'existerait-elle donc pas ? Le P. Lebreton ne se rallie pas à l'explication donnée par le P. Richard dans le *Dict. de Théologie*, art. *Fils de Dieu* (col. 2409). Une étude sur Ἀγέννητος *dans la tradition philosophique et dans la littérature chrétienne du* II[e] *siècle* (Note C), lui permet de conclure que ἀγέννητος appliqué au Fils de Dieu indique simplement — affirmation doctrinale d'un grand prix — que le Fils de Dieu participe de toute éternité à la transcendance et à l'indépendance divines.

« Quand on a dissipé cette équivoque, on ne voit plus dans Eph., VII, 2, aucune raison de nier la croyance d'Ignace à la filiation éternelle du Christ ; tout au contraire, on peut reconnaître dans ce texte une indication, au moins vraisemblable, de cette croyance. Si l'on distingue dans ce passage la série d'antithèses que Zahn a mise en lumière, on voit que le saint martyr affirme successivement du Christ, en les opposant entre eux l'un après l'autre, les attributs qui conviennent à sa nature humaine et ceux qui sont propres à sa divinité : il est chair, il est esprit ; il est produit, et non produit ; il est incarné, et il est Dieu ; il est né de Marie, et il est né de Dieu ; il est passible, puis impassible. Si l'on suit le rythme de ce mouvement de pensée, on est naturellement porté à distinguer ces deux filiations, « de Marie » et « de Dieu », à ne pas les rapporter l'une et l'autre à l'incarnation, mais à interpréter l'une de la filiation humaine, l'autre de la filiation divine ; ce n'est pas en tant que chair, c'est en tant qu'esprit, que le Christ est « de Dieu. » (T. II, p. 316).

Il ne suffit pas au P. Lebreton de venger S. Ignace des attaques injustes dirigées contre son orthodoxie, il lui faut montrer que ce Père a positivement tenu la doctrine catholique. Il convient tout d'abord d'étudier les textes montrant le Christ, dans sa préexistence éternelle, près du Père ou comme sortant, au moment de l'incarnation, d'auprès du Père, ou comme étant uni au Père par son esprit, c'est-à-dire par sa nature divine *(Magn.*, VI, 1 ; VII, 2 ; *Rom.*, III, 2 ; *Smyrn.*, VIII, 3). Ces textes laissent voir quelque chose de la vie divine du

Christ ; dans cette vie, le Christ apparaît comme vraiment distinct du Père, comme venant d'auprès de lui, comme restant uni à lui. La seule interprétation naturelle de ces manières de parler est la filiation éternelle que suggère d'ailleurs à lui seul le nom de Père, si fréquemment employé par Ignace. Un autre argument est tiré des controverses soutenues par S. Ignace contre les hérétiques. L'évêque d'Antioche combat les docètes ; or, ceux-ci niaient la réalité de l'incarnation. Si la filiation divine n'avait été qu'une conséquence de cette incarnation, elle eût été du même coup mise en question. Or, rien dans les lettres n'indique sur ce point la plus légère contradiction. Pour tous les chrétiens, Jésus-Christ est le Fils de Dieu. C'est le signe que la racine de sa filiation divine n'est pas dans la chair, dont bien des contradicteurs contestaient la réalité, mais dans la nature divine du Christ, que tous confessaient.

Le cas d'Hermas est aussi intéressant que compliqué.

Le P. Lebreton est trop bon historien pour chercher dans des essais, plus ou moins satisfaisants, et qui se superposent les uns aux autres, l'expression parfaite et authentique du dogme catholique. Psychologue averti, il découvre dans la théologie du Pasteur ce qui s'y trouve réellement, une préoccupation d'ordre moral et non un désir de spéculation théologique. Enfin, il confesse qu'il y a, dans cette théologie, « beaucoup d'incohérence et d'incertitude » :

« Tout n'est pas également incertain et flottant dans la pensée d'Hermas : les spéculations théologiques lui donnent le vertige ; mais l'aspect moral du dogme est pour lui beaucoup plus saisissable. Quand il veut rendre raison de la filiation du Seigneur, il s'égare ; mais, quand il décrit son rôle rédempteur, il est sur un terrain bien connu de lui, et il y conduit son lecteur en toute assurance.

« Enfin, puisque dans cette histoire, ce sont moins les indications qui nous intéressent que l'Eglise, remarquons, à travers les obscurités et les contradictions de ces textes, le reflet lointain de la grande lumière chrétienne : Hermas, par moments, la perd de vue, s'enfermant dans l'horizon étroit de ses préoccupations ; mais, quand il lève les yeux, qu'il regarde autour de lui, il s'aperçoit qu'il s'égare, et les efforts qu'il fait alors pour redresser une parabole mal venue sont autant de témoignages rendus à la vérité... Beaucoup de ces efforts furent malheureux, c'est trop vrai ; mais du moins ils étaient sincères et, si le pauvre écrivain se remettait sans cesse à la tâche, c'est que sans cesse il était soucieux de la règle de la foi. » (T. II, p. 375-376).

En S. Justin, la critique, même catholique, a cru trouver des traces de subordinatianisme. Sans laver entièrement le grand apologiste de ce reproche (d'autres auteurs estiment qu'on le peut sans faire violence à la critique des textes), le P. Lebreton procède, dans l'analyse de la pensée de S. Justin, avec un souci remarquable des nuances et une loyauté parfaite à laquelle il nous plaît de rendre hommage. Ses conclusions mêmes permettent d'entrevoir en quel sens acceptable on pourrait accueillir les expressions de Justin relatives à la sujétion du Fils au Père. Et bien qu'il nous eût été agréable de transcrire une affirmation plus ferme à cet égard, il ne nous déplaît point de rapporter la conclusion générale de notre auteur :

« Quiconque reconnaît comme Justin que le Verbe est « Fils unique », « seul proprement Fils », que les êtres créés sont tirés de la matière ou du néant, tandis que le Fils seul sort de Dieu, quiconque tient tout cela, tient tout l'essentiel de la foi de Nicée ; de ces prémisses, tout se déduit avec certitude, y compris la consubstantialité des personnes divines ; si Justin, trop préoccupé de l'utilisation immédiate du dogme en vue des controverses apologétiques, n'a pas aperçu quelques-unes des conséquences de ses affirmations, l'Eglise chrétienne a le droit de recueillir dans ses ouvrages les thèses dogmatiques qu'il a reçues de la tradition et d'en tirer les conclusions qui lui échappent.

« L'insistance même avec laquelle, dans le *Dialogue* surtout, il a affirmé la sujétion du Fils par rapport au Père vient en grande partie de son souci de sauvegarder l'unité divine : en face de lui il voit ses adversaires juifs, si ombrageux quand ce dogme essentiel leur semble en péril ; plus près de lui, au sein du christianisme, Marcion et les siens érigent en face du Dieu de l'Ancien Testament un autre Dieu rival et supérieur à lui ; ne faut-il pas montrer aux uns et aux autres qu'il n'y a qu'un Dieu créateur du ciel et de la terre, Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ? Il y a une autre personne divine, mais c'est son Fils, qui est sorti de lui ; cette génération divine, bien comprise, suffisait à sauvegarder le dogme de l'unité de Dieu, sans préjudice de la pluralité des personnes ; Justin aperçoit cette conséquence, mais sans la saisir assez fortement ; il essaie donc de compléter par d'autres considérations ce que cet argument unique eût pu donner, et ces considérations sont ou insuffisantes ou périlleuses : c'est la concorde, l'union de pensée qui existe entre le Père et le Fils ; c'est la soumission totale du Fils par rapport au Père... Cette thèse suffisait à opposer le christianisme de Justin soit au dualisme de Marcion, soit au polythéisme des païens ; elle ne pouvait suffire à assurer l'unité divine. La concorde qu'elle affirme entre le Père et le Fils est certaine ; *la sujétion qu'elle expose ensuite est susceptible d'un sens acceptable : le Père, étant la source de la divinité, est aussi le principe de toute action et de toute pensée ;* mais, si on considère dans son ensemble la théologie de Justin, elle semble bien dépasser cette affirmation. » (T. II, p. 469-71).

S. Irénée retient tout spécialement l'attention du P. Lebreton. De l'étude remarquable qu'il lui consacre, nous avions eu les prémisses soit dans les *Recherches*, soit dans les *Analecta sacra Tarraconensia* [6]. Notre auteur fait sienne l'appréciation de Gwatkin sur l'évêque de Lyon : « Irénée est un homme éminemment représentatif : il nous fait connaître, de science personnelle, l'Asie, Rome, la Gaule ; il s'appuie sur l'enseignement de Polycarpe (qui a certainement connu S. Jean), de Pothin, d'un autre presbytre qui appartient aux témoins anciens. On peut difficilement imaginer un meilleur témoin des croyances et des pratiques en vigueur au milieu du second siècle [7]. » On sent en Irénée l'influence de S. Paul et surtout de S. Jean. Jaloux de conserver intact le dépôt total de la révélation, Irénée oppose la vérité catholique totale, telle que l'Eglise la

[6] Voir *Ami* 1927, p. 312-313. Le P. Lebreton avait déjà publié : *La théologie de la Trinité d'après S. Ignace d'Antioche* (*Recherches*, avril et octobre 1925) ; *La théologie de la Trinité chez S. Clément de Rome* (*Gregorianum*, septembre 1925). Dans les *Recherches* d'octobre 1926, on pouvait lire l'article : *La connaissance de Dieu chez S. Irénée*, et la Note sur le mot 'Αγέννητος. Les *Analecta Tarraconensia* (1926) contenaient l'article : *La théologie de la Trinité chez S. Irénée*. Aujourd'hui, toutes ces études fragmentées se trouvent réunies dans le tome II de l'*Histoire du Dogme de la Trinité*.

[7] *Early Church History*, t. II, p. 108.

prêche, à ces hérétiques du IIe siècle qui, déformant à plaisir l'Ecriture, rejetaient l'autorité vivante de l'Eglise et de la tradition :

« De là vient à sa doctrine sa richesse inépuisable ; il s'est assimilé tout ce que ses devanciers, les plus opposés les uns aux autres, ont eu de vraiment chrétien : la foi simple et tenace des vieux presbytres, aussi bien que l'exégèse et l'apologétique de S. Justin ; autant que personne, il exalte les dons de l'Esprit, — ne l'a-t-on pas suspecté de montanisme ? — et en même temps il est le grand défenseur de l'Eglise hiérarchique, le théologien de l'autorité ; et sa théologie n'est pas une mosaïque, où tous ces fragments soient juxtaposés, c'est une toile de maître, où toutes ces nuances se rehaussent par leurs contrastes et se fondent dans une vision unique et vivante. » (T. II, p. 523-24).

De l'œuvre d'Irénée, de celle du moins qui nous est parvenue (les cinq livres du *Contra Hæreses,* dont la majeure partie dans la seule traduction latine, d'ailleurs très fidèle, et le petit opuscule *Démonstration de la prédication apostolique),* le P. Lebreton détache la théologie de la Trinité : connaissance de Dieu, dogme de la Trinité, processions divines, action commune des personnes divines, opérations propres du Fils et de l'Esprit-Saint. Nous ne pouvons songer ici à descendre dans l'analyse des détails. Mais, avec le P. Lebreton, nous insisterons sur le rôle providentiel d'Irénée par rapport à la théologie postérieure : déjà, l'éminent historien a trouvé l'occasion, en ce volume consacré au IIe siècle, de signaler quelques rapprochements de la théologie d'Irénée avec celle du IIIe et du IVe siècle. Ces rapprochements, écrit-il (t. II, p. 614),

« attirent notre attention sur un des caractères les plus remarquables de cette construction doctrinale. Si on la considère d'ensemble, on est frappé à la fois par son caractère archaïque et par ses anticipations de la doctrine nicéenne. Certaines des formules les plus caractéristiques sont citées comme des paroles des presbytres disciples des apôtres, et, d'autre part, les formules de S. Athanase ne paraissent souvent que l'écho de celles que nous avons relevées ici. Ce fait, en apparence paradoxal, se remarque fréquemment dans l'histoire des dogmes : les Pères ou les théologiens qui ont le plus sûrement deviné l'avenir sont ceux dont les regards semblent uniquement attachés au passé ; les concordismes sont éphémères, mais la tradition est vivace. Quiconque s'en nourrit trouve en elle cette vérité éternelle si bien décrite par Irénée : « Comme un dépôt excellent dans un vase de prix, elle rajeunit sans cesse et elle renouvelle la jeunesse du vase qui la contient » (l. III, c. 24, n. 1). »

Le travail du P. Lebreton s'arrête à S. Irénée. Primitivement, l'auteur aurait voulu suivre jusqu'à S. Augustin l'histoire du dogme de la Trinité. Mais il a dû restreindre ce programme « trop ambitieux », et se contenter de raconter cette histoire des origines à Nicée. Le premier volume embrasse l'histoire du premier siècle : c'est le siècle de la révélation. Le deuxième volume embrasse le second siècle, le siècle qu'on peut considérer « comme le siècle de la tradition, tradition qui s'affirme chez les Pères apostoliques ; tradition qui, chez les apologistes, se fait conquérante ; tradition qui, chez S. Irénée, se défend contre la gnose, dresse l'inventaire de ses trésors et formule explicitement ses titres ». A cette époque, le dogme trinitaire n'est pas encore menacé à l'intérieur de l'Eglise. Il n'en sera pas de même à la fin du deuxième siècle. On verra alors surgir des hérétiques qui prétendront rester chrétiens tout en déformant le dogme fondamental : modalistes, monarchiens, patripassiens, sabelliens, tous s'uniront pour nier, en somme, la trinité des personnes. Du côté catholique, il faudra, non plus seulement un effort de conservation, mais un effort de controverse ; ce sera l'effort d'Hippolyte contre Noët ; de Tertullien contre Praxéas. Puis viendra l'attaque du néo-platonisme qui opposera une synthèse païenne, rajeunie et spiritualisée, à la synthèse chrétienne. Celle-ci devra s'affirmer, se préciser, se justifier. Retracer ces luttes sera l'œuvre d'un troisième volume. On y constatera, nous avertit le P. Lebreton « que la théologie prend un aspect nouveau : elle s'efforce de pénétrer plus profondément l'objet de la foi ; elle vise surtout à organiser tout l'ensemble de nos croyances, à nous en rendre la cohésion plus sensible, à les harmoniser, dans une synthèse rationnelle, avec tout le système de nos connaissances rationnelles. » (T. II, p. 616).

* *

Ce n'est pas déborder le cadre restreint que nous nous sommes volontairement tracé que de signaler ici l'apparition d'un nouveau volume du P. Paul Galtier, S. J. : *L'habitation en nous des trois Personnes : le fait, le mode* [8]. C'est encore, en effet, la théologie du mystère de la Sainte Trinité, dans ce qu'il a pour chacun de nous de plus personnel et de plus intime : la présence de Dieu en l'âme juste. L'ouvrage relève à la fois de la théologie dogmatique et de la théologie mystique.

Nos lecteurs de l'*Ami* en connaissent déjà la première partie : *le fait*. Elle a paru dans la *Revue d'ascétique et de mystique,* en deux articles fort remarqués (octobre 1926, avril 1927), dont l'*Ami* a rendu compte en 1927, p. 313. L'auteur y démontre que la présence de Dieu en nous est commune aux trois personnes, et il tire de cette vérité fondamentale deux conclusions : pas d'opération spéciale du Saint-Esprit dans les âmes justes ; pas d'union spéciale du Saint-Esprit avec ces mêmes âmes. Dans l'action en nous ou l'union avec nous de l'Esprit-Saint il ne convient pas de voir autre chose qu'une appropriation. Il ne serait possible, en effet, d'admettre une relation réelle de nous à l'Esprit-Saint à l'exclusion du Père et du Fils, qu'à la condition d'admettre une influence spéciale et distincte de l'Esprit en nous et sur nous. Or, cette influence spéciale, distincte de l'influence des deux autres personnes, est inconcevable, puisque les opérations *ad extra* sont communes aux trois personnes. Que telle soit la doctrine même des Pères grecs, l'auteur en demeure convaincu et, leur dossier en main, il l'a démontré.

Cette conclusion va à l'encontre des affirmations de deux théologiens de marque, le P. Petau et le P. de Régnon, qui ont, l'un au XVIIe, l'autre au XIXe siècle, le plus contribué à remettre en honneur la contemplation de la Sainte Trinité dans l'étude de l'état de grâce. Ce nonobstant, le P. Galtier a conscience de marcher encore sur leurs traces et de rester fidèle quand même à leur méthode : c'est, en effet, en remontant aux sources indiquées et recommandées par eux qu'il a cru découvrir le point précis où leur pensée a dévié.

Une fois opéré ce redressement, il est agréable à l'auteur de rendre hommage dans la seconde partie : *le mode,* aux vues si justes exprimées par Petau et de Régnon sur la pensée fondamentale des Pères. Cette seconde partie, jusqu'ici inédite, devient pour ainsi dire une revanche de la première : ce que Petau et de Régnon ont eu le plus à cœur de démontrer demeure bien acquis : sans la présence *substantielle* en nos âmes de la Sainte Trinité, pas d'explication de l'état de grâce qui soit adéquate et qui fasse droit aux exigences manifestes de la tradition.

[8] In-12 de XVI-262 p., 14 f. ; Paris, 1928, Beauchesne.

Nous soulignons à dessein le mot *substantielle,* car il indique la solution qu'apporte le P. Galtier au problème de la présence des trois personnes dans l'âme juste. Est-ce une présence par l'action divine, productive en nous de la grâce ? Est-ce un amour mutuel de Dieu et de l'âme, ou une saisie immédiate de Dieu déjà présent ? Toutes théories qui contiennent une part de vérité, mais qui n'expliquent qu'une présence objective, fruit de nos actes, alors qu'il s'agit d'expliquer une présence se rattachant à la production même des dons surnaturels, présence formellement assimilatrice de l'âme à chacune des trois personnes, présence, en un mot, qu'on ne peut concevoir que par une sorte d'union véritable, une impression de la substance divine en nous, essentiellement d'ordre ontologique.

Nous ne faisons qu'indiquer ici la solution du P. Galtier, laissant au Chroniqueur de théologie mystique le soin de l'exposer plus longuement et de la discuter.

§ III. — A travers les Dictionnaires

I. — Le *Dictionnaire de Théologie catholique* poursuit sa route, nous pourrions dire presque sa course, avec un entrain et un bonheur incomparables. M. l'abbé Amann y est entouré de collaborateurs aussi dévoués que savants dont nous n'oserions pas dire, suivant la formule traditionnelle, que leur éloge n'est plus à faire ; car il semble qu'on ne se soit jamais suffisamment acquitté à leur égard, tellement les mérites de cette grande œuvre s'accroissent avec le progrès des années. S'il en est des dictionnaires comme des navires et qu'on puisse les juger d'abord sur leur pavillon, on accueille volontiers celui-ci, dont la réputation est consacrée depuis de longues années, mais chaque fois qu'on monte à bord et qu'on explore dans le détail les matières qu'il transporte, la confiance, l'estime, l'admiration se renouvellent et s'affermissent davantage ; et l'on demeure confondu devant tant de richesses.

L'article *Messe* remplit à lui seul les deux fascicules 83 et 84. Quatre auteurs s'y partagent la besogne : Mgr Ruch étudie la Messe d'après la Sainte Ecriture (col. 795-863) et d'après les Pères jusqu'à S. Cyprien (col. 864-964) ; M. Gaudel, dans l'Eglise latine du IVe siècle jusqu'à la veille de la Réforme (col. 964-1085) ; M. Rivière, durant la période de la Réforme et du concile de Trente (col. 1085-1142) ; enfin M. Michel, chez les théologiens postérieurs au concile de Trente (col. 1143-1316).

Pour bien montrer les mérites, si forts et si délicats, de cet immense travail il faudrait en instituer une analyse approfondie ; et, là-dessus, le lecteur tombera certainement d'accord avec nous : il vaut bien mieux qu'il fasse lui-même cet exercice. Du moins dirons-nous ici qu'on trouvera rarement réunies tant de qualités, et d'un si haut prix : une information historique des plus étendues et des plus sûres ; toutes les connaissances théologiques relatives à ce grand sujet ; un sens affiné de toutes les difficultés ; des vues synthétiques qui redressent toutes les positions, élargissent tous les horizons, dominent toutes les perspectives ! Si une œuvre durable doit être d'airain, celle-ci possède toute la solidité et toute la résonance d'un tel métal.

Nous gardons cependant l'impression que tel ou tel point de détail aurait pu être fortifié ou approfondi. Nous croyons, en particulier, que l'enseignement du concile de Trente méritait une étude, à la fois analytique et synthétique, plus poussée et plus vigoureuse. M. Rivière écrit, col. 1135 : « Sur la nature du sacrifice de la messe, le concile de Trente ne dépasse pas, en somme, les lignes fondamentales du dogme catholique. Elles dominent encore aujourd'hui, et sans doute faudrait-il ajouter qu'elles jugent les systèmes qui s'efforcent de l'interpréter ». Mais lui-même ne paraît-il pas faire effort, justement, pour ne pas l'interpréter ? Il y a, à notre avis, dans le concile de Trente, une substance intérieure d'une richesse extraordinaire qu'il eût été facile de dégager de l'analyse et de la comparaison des textes, pour la faire entrer ensuite dans une recomposition singulièrement originale. Travail d'interprétation, redira-t-on, et nous en convenons volontiers ; mais si cette interprétation n'apparaît pas à côté des textes comme une construction qui leur fasse violence, si elle s'élève au contraire tout naturellement au-dessus d'eux comme leur expression la plus haute et la plus complète, un théologien ne semble guère pouvoir s'y dérober. Qu'on nous entende bien, cependant : nous ne disons pas que le concile de Trente sorte diminué de l'exposé de M. Rivière ; nous disons seulement que, de l'exposé de M. Rivière, il reste à le faire sortir. Toutes les matières y sont, patiemment et scrupuleusement rapportées ; il conviendrait, *salvo meliori judicio,* d'en explorer toutes les avenues, toutes les correspondances, et jusqu'au fond lui-même.

Enfin, pourquoi n'ajouterions-nous pas que, pour cette même raison, nous gardons à M. Michel une reconnaissance particulière pour le remarquable essai de synthèse théologique par lequel il a voulu terminer son travail ? Le minutieux exposé des théories, qu'il a, du reste, pour une bonne part renouvelé, n'a point pris toute son attention ; sa critique même, pourtant si pénétrante, ne l'a point détourné d'un travail plus positif ou plus constructeur ; peut-être, après tout, est-ce l'un et l'autre, exposé et critique, qui l'ont doucement et inexorablement acheminé vers cette conclusion définitive. Mais ici encore, nous sommes bien obligé de redire : *Tolle, lege !* S'il arrive que des recensions soient faites pour épargner au lecteur la peine de lire, nous voulons que celle-ci le conduise à une conclusion contraire. Tant de principes si fermement dosés, des déductions si sages et si nuancées composent une trame si complexe et si serrée qu'on n'en peut ôter ni détendre aucun fil ; il faut y entrer, et s'y installer comme une araignée au milieu de sa toile.

Le fascicule 85 contient la fin de l'article *Messe.* Mais il s'agit ici de la Messe en Orient du IVe au IXe siècles (col. 1317-32) ; de la Messe dans l'Eglise byzantine après le IXe siècle (col. 1332-46) ; enfin de la Messe dans la liturgie (col. 1346-1403). Les deux premières études sont dues au P. Jugie, la dernière à Dom Cabrol. On remarquera que la première est le complément nécessaire de l'exposé de la tradition catholique qui n'avait été fait, par Mgr Ruch, pour l'Orient que jusqu'au IVe siècle. Dans un court préambule, Dom Cabrol a pris soin de noter comment son article sur « la Messe et la liturgie » doit être complété par d'autres articles du *Dictionnaire* [9]. Le savant Abbé de Farnborough s'at-

[9] Et précisément l'éparpillement forcé des matières se rapportant à un sujet unique imposait, à mesure qu'avance le *Dictionnaire*, une Table analytique des matières. Cette Table vient de nous être inopinément offerte pour les matières contenues dans les neuf premiers tomes. L'intention qui a présidé à cette publication est excellente, et nous n'en saurions trop remercier

tache ici à traiter de la messe dans les plus anciens monuments liturgiques, l'Anaphore d'Hippolyte, l'Anaphore de Sérapion, les Constitutions apostoliques, l'Anaphore de Balizeh ; puis, laissant de côté tout ce qui concerne les liturgies *orientales* (traitées à ce mot), la liturgie *ambrosienne* (id.) et la liturgie *mozarabe* (id.), il étudie successivement : la révolution liturgique en Occident au IVe et au Ve siècle, le *De Sacramentis* du pseudo-Ambroise, la liturgie gallicane, la liturgie romaine.

Dans les fascicules 81-82, nous ne signalerons qu'en passant l'important article *Matérialisme et Monisme* (O. Habert), lequel relève plutôt de la philosophie que de la théologie proprement dite. L'histoire des dogmes tirera profit de certaines études, et nous devons signaler particulièrement *Maxime le Confesseur (S.)* (P. Grumel), *Maxime de Turin (S.)* et l'obscur *Maximin,* contradicteur de S. Augustin, auquel M. Amann tente de restituer sa véritable physionomie et ses œuvres, *Méliton de Sardes* et *Mélèce d'Antioche* (E. Amann). L'histoire de la théologie accueillera avec plaisir quantité de notices biographiques d'auteurs plus ou moins célèbres : l'étude de Dom Baudot sur les *Mauristes* et celle de J. Paquier sur *Mélanchton* méritent une mention spéciale. L'Ecriture Sainte revendiquera pour sa part l'article *Massore* de M. L. Bigot, dont nous retrouvons toujours avec plaisir le nom parmi les collaborateurs du *Dictionnaire* et l'article *Matthieu (S.)* de M. L. Vénard. A la Morale se rattachent les deux articles *Médisance* (A. Thouvenin) et *Mensonge* (L. Godefroy), deux collaborateurs que nous a ravis la mort ou le cloître...

Mais la vigoureuse étude de M. Rivière sur le *Mérite* (col. 574-785) appelle surtout l'attention du théologien. Nous retrouvons ici toutes les qualités que nous avions signalées à propos de *Justification* (voir *Ami* 1925, p. 717). Le distingué professeur de Strasbourg a su appliquer la méthode historique au développement du dogme d'une façon aussi heureuse que conforme aux exigences de la doctrine catholique. Il s'agit, en effet, « d'interroger la révélation chrétienne dans son ensemble sur l'immense question de la valeur des œuvres humaines devant Dieu. Par sa pratique et sa pensée générale, l'Eglise avait depuis longtemps résolu en une synthèse harmonieuse l'apparente antinomie de l'ordre moral et de l'ordre religieux. C'est cette foi que le concile de Trente a définie contre les négations de la Réforme, cependant que l'Ecole s'appliquait à l'entourer des précisions et explications voulues pour mettre au point les données diverses du cas. Il en résulte une doctrine du mérite, qui complète et couronne le dogme catholique de la grâce. Comme tout le système du surnaturel dont elle fait partie, cette doctrine vient au terme d'une longue élaboration, mais qui a dans la révélation divine son point de départ et son guide. On peut montrer, en effet, comment l'Ecriture en a fourni les matériaux, que la tradition patristique et médiévale a progressivement analysés, en attendant que l'Eglise elle-même la dressât comme un élément de sa foi à l'encontre du protestantisme qui lui en contestait la légitime possession » (col. 576). M. Rivière a rempli ce programme d'une manière superbe. Son enquête scripturaire et patristique est vraiment exhaustive. L'étude des controverses pélagienne et semi-pélagienne est menée de main de maître. L'élaboration scolastique, qui commence à S. Anselme, est finement analysée, et la valeur du mérite est étudiée en fonction des diverses écoles catholiques. La controverse protestante exigeait une mise au point délicate : l'auteur a su en surmonter les difficultés et c'est après avoir déblayé ce terrain accidenté qu'il en arrive à l'exposé didactique de la doctrine promulguée au concile de Trente. L'époque postérieure au concile le retient peu : quelques pages sur la doctrine conservée dans les Eglises protestantes ; quelques colonnes pour reprendre la synthèse catholique, déjà esquissée à un article précédent *(De congruo, de condigno).* Pour notre part, nous aurions aimé, dans cette synthèse, plus de développements touchant quelques questions controversées, notamment le rôle de la grâce dans le mérite et l'influence nécessaire de la charité. Mais ces points avaient déjà été traités à *Grâce* et à *Charité.* M. Rivière ne pouvait donc que se contenter d'y renvoyer (col. 780-781).

Les deux derniers fascicules, récemment parus (85-86) renferment, de M. Dennefeld, une remarquable étude (col. 1404-1568) sur le *Messianisme,* dont la recension a sa place indiquée ailleurs. La *Métempsychose* a inspiré au P. Hedde un bon article conçu au point de vue historique et philosophique. Citons encore, au hasard de la plume, *Méthode de Constantinople* (V. Laurent) ; *Méthode d'Olympe* (E. Amann) ; *Méthodisme* (R. Hedde) ; *Métrophane Critopoulos* (V. Grumel) ; *Meyronnes (F. de)* (P. Edouard d'Alençon) ; *Michée* (A. Clamer) ; *Michel Cérulaire* (col. 1677-1703) (E. Amann) ; *Migne* (L. Marchal) ; *Mignot* (L. de Lacger) ; *Milève* (E. Amann) ; *Miniatis* (S. Salaville), etc.

Dans les fascicules parus deux articles se rapportent spécialement à la théologie sacramentaire : *Matière et forme dans les sacrements,* où M. Michel montre que cet enseignement est vraiment doctrinal, s'origine à la révélation et ne saurait être considéré comme une simple adaptation de la philosophie aristotélicienne à la théologie des sacrements ; *Ministre des sacrements,* où M. L. Godefroy étudie les questions générales intéressant celui qui administre les sacrements.

II. — En raison de l'importance théologique de quelques articles, nous devons faire ici accueil aux fascicules 3-5 du *Supplément du Dictionnaire de la Bible,* qui paraît sous la direction de M. l'abbé Louis Pirot. Les seuls articles dont nous ayons à parler : *Apostolat* par Médebielle, *Baptême* par d'Alès et Coppens, *Blasphème contre le Saint-Esprit* et *Charismes* par Lemonnyer, sont, avec des mérites différents, propres à leurs auteurs, de fort bons exemples

l'éditeur et l'auteur, M. Bernard Loth. L'exécution est-elle ce qu'on aurait pu désirer ? L'auteur avoue n'avoir pas signalé les articles du *Dictionnaire* peu importants. Il s'agit surtout d'articles bibliographiques. Et pourtant, nous sommes en droit de demander à une Table *tous* les renseignements dont nous pouvons avoir besoin. D'autres défauts seraient à signaler. Les noms des collaborateurs sont parfois mal orthographiés ; un grand nombre de défunts sont encore indiqués vivants, etc. Ce sont là menus détails, mais qui ont leur importance. Telle quelle, la Table — qui n'a été en aucune façon conçue ou revisée par le Directeur du *Dictionnaire* — rendra de réels services, en attendant que nous ayons la Table définitive, celle qui sera faite sur l'ouvrage entier. Elle permettra surtout, en ce qui concerne les matières se référant alphabétiquement à une lettre postérieure à L, de retrouver dans le *Dictionnaire* ce qui leur a déjà été consacré dans les articles inclus de A à L.

un genre ; et il s'en faut de bien peu que nous ne puissions dire tout court : des modèles.

L'information y est partout présente, non comme une masse qui écraserait de son poids un savoir trop fragile, mais comme une substance admirablement incorporée à un texte solide et vigoureux ; et l'on sent bien que la toute première source de cette information, la plus haute et la plus complète, celle que les auteurs ne pouvaient pas avouer dans leur bibliographie, mais que nous devons en toute justice inscrire à la meilleure place de cette recension, se trouve dans une expérience personnelle absolument unique et irremplaçable, qui est elle-même le fruit des plus longues méditations. Les autres sources ne sont point, du reste, négligées ; elles sont nombreuses ; elles sont généralement bien choisies ; et c'est parce que nous les voyons alignées avec un si grand soin que nous exprimons l'étonnement de n'y trouver, par exemple, pour l'article *Charismes*, aucune allusion, même lointaine, ni au travail du P. Fonck (*Lexicon Biblicum* de Hagen, I, c. 833-60), ni à l'ouvrage de Monnier sur *La Notion de l'Apostolat*, lequel, pour être inacceptable dans son fond, n'en demeure pas moins si suggestif.

Du style, nous ne dirons rien, si ce n'est que, fort convenable à cette matière, il pourrait, à l'occasion, devenir un peu plus ferme et un peu plus nerveux. Nous ne sommes pas de ceux qui croient que les choses se suffisent à elles-mêmes, ni que le meilleur savoir doive se dispenser d'un effort de composition ou de présentation. La suite d'un développement gagne à être mieux marquée ; une formule, en serrant l'idée de plus près, la fait quelquefois sortir de son obscurité ; quelques traits, dont la discrétion ajoute au relief, témoignent que la vie n'est pas absente des sujets les plus austères et soutiennent le lecteur dans un travail qui n'est pas toujours sans mérite. Aux rédacteurs du *Supplément*, nous présentons cette observation moins comme un reproche de n'avoir pas assez bien fait que comme un encouragement à mieux faire ; nous savons qu'ils partagent ce commun souci de tous les bons auteurs, et qu'ils ne doivent qu'à l'humaine faiblesse de n'y pas correspondre toujours comme ils le voudraient.

C'est sur l'exposé, cependant, que nous aimerions pouvoir insister, pour en souligner la haute et rare probité : jamais analyse ne fut conduite avec plus de soin, ni poussée d'une pointe plus fine. Mais ici même, nous sommes dans l'obligation d'ajouter que le défaut est à deux pas ; et notre éloge, qui voudrait être sans réserve, comporte, hélas ! comme de lui-même un demi-reproche, à peu près comme il arrive d'une médaille qui ne saurait aller sans son revers. Un seul exemple, que nous prenons à dessein dans celui des quatre articles pour lequel nous éprouvons le plus de sympathie, suffira à montrer le sens de cette dernière observation.

Le P. Médebielle a donné, de l'apostolat, une étude extrêmement attentive et surveillée ; il pose tous les détails de son analyse avec un soin infini ; mais leur composition même, ce que l'on pourrait appeler leur arrangement intérieur, ne semble pas avoir également retenu son attention. C'est ainsi qu'à côté et au-dessous de Pierre, il dresse les autres apôtres avec des pouvoirs universels et souverains sur lesquels nous sommes bien obligé de l'interroger. [illegible], il affirme avec force la primauté de Pierre ; [illegible] il dit, d'une manière générale, col. 586 : « les apôtres ont pour prérogative une autorité pleine et entière sur le peuple chrétien » ; dans la description, pareillement générale, des éléments de l'apostolat, col. 584, il met « une autorité souveraine pour constituer et gouverner les Eglises » ; et il écrit dans un autre passage, col. 565-6 : « autorité souveraine en toute sorte de questions aussi bien sur le terrain pratique et administratif que dans le domaine de la liturgie, du dogme ou de la morale, autorité directe et universelle sur toutes les églises... » On comprend que, exposant l'apostolat de S. Paul d'après les Actes, il se laisse entraîner à cette formule, col. 573 : « si l'on excepte le droit de primauté, il est l'égal de Pierre lui-même ». Ne s'est-il donc pas demandé si une telle formule a seulement un sens ? Elle revient à dire : « Otez de Pierre tout ce qui distingue Pierre de Paul, et celui-ci ressemblera à celui-là. » Mais il reste à savoir, justement, si cette soustraction est vraiment possible ; il reste à savoir, en d'autres termes, si la primauté n'est pas tellement essentielle à Pierre qu'elle puisse jamais être séparée de lui, même par une simple opération de l'esprit, et si l'apostolat des autres apôtres peut lui-même être défini en dehors de cette primauté fondamentale. Les Ecritures ne marquent-elles pas assez clairement le dessein hiérarchique qui a présidé à la formation de l'apostolat ? Le Christ a commencé par un premier ; et dans ce premier, suivant un mot de Bossuet, il a formé le tout. Ecrire, sans distinction, que les apôtres ont une autorité souveraine, une autorité directe et universelle sur toutes les églises, n'est-ce pas oublier qu'une telle autorité a été donnée d'abord, et, par conséquent, uniquement à Pierre ? Aux autres apôtres, il n'a été donné qu'une autorité dérivée et découlée de celle de Pierre ; et c'est à la définition du rapport de ces deux autorités, de l'autorité subordonnée des apôtres et l'autorité principale de Pierre, qu'il eût convenu, à notre avis, d'apporter tous ses soins, comme à l'un des problèmes les plus essentiels de cette grave question de l'apostolat [1]. Peut-être le P. Médebielle y eût-il trouvé l'occasion de nous faire sentir l'irréductible complexité et la rigoureuse unité de cette institution si vivante et si forte que nous trouvons à l'origine de l'Eglise.

La lettre tue, l'esprit vivifie : c'est un principe que les collaborateurs du *Supplément* ne nous en voudront pas de leur rappeler. Non que nous forgions un esprit distinct de la lettre : c'est dans la lettre même, au contraire, que l'esprit se trouve ; et c'est donc en elle qu'il faut entrer pour le découvrir. L'analyse scripturaire s'avérera d'autant plus efficace qu'elle se fera plus pénétrante ; ce n'est pas seulement en étendue, mais aussi en profondeur qu'elle doit se dérouler ; et c'est peut-être le cas de rappeler pour finir ce dernier mot de l'Ecriture : *Habenti dabitur, et abundabit.* Si nous pouvions en risquer cette traduction un peu... capitaliste, nous dirions : — L'abondance est promise aux seuls propriétaires, à ceux qui, aux simples signes, préfèrent les choses, à condition que, des choses mêmes, ils ne laissent pas échapper la vivifiante substance !

[1] C'est à ce point de vue que s'est placé M. Bouché pour traiter le même sujet dans le 3e fascicule du *Dictionnaire de Droit canonique*. L'*Ami* a donné le résumé de la position doctrinale de cet auteur en 1929, p. 60-61.

INTENTIONAL SECOND EXPOSURE

tache ici à traiter de la messe dans les plus anciens monuments liturgiques, l'Anaphore d'Hippolyte, l'Anaphore de Sérapion, les Constitutions apostoliques, l'Anaphore de Balizeh ; puis, laissant de côté tout ce qui concerne les liturgies *orientales* (traitées à ce mot), la liturgie *ambrosienne* (id.) et la liturgie *mozarabe* (id.), il étudie successivement : la révolution liturgique en Occident au IVe et au Ve siècle, le *De Sacramentis* du pseudo-Ambroise, la liturgie gallicane, la liturgie romaine,

Dans les fascicules 81-82, nous ne signalerons qu'en passant l'important article *Matérialisme et Monisme* (O. Habert), lequel relève plutôt de la philosophie que de la théologie proprement dite. L'histoire des dogmes tirera profit de certaines études, et nous devons signaler particulièrement *Maxime le Confesseur (S.)* (P. Grumel), *Maxime de Turin (S.)* et l'obscur *Maximin*, contradicteur de S. Augustin, auquel M. Amann tente de restituer sa véritable physionomie et ses œuvres, *Méliton de Sardes* et *Mélèce d'Antioche* (E. Amann). L'histoire de la théologie accueillera avec plaisir quantité de notices biographiques d'auteurs plus ou moins célèbres : l'étude de Dom Baudot sur les *Mauristes* et celle de J. Paquier sur *Mélanchton* méritent une mention spéciale. L'Ecriture Sainte revendiquera pour sa part l'article *Massore* de M. L. Bigot, dont nous retrouvons toujours avec plaisir le nom parmi les collaborateurs du *Dictionnaire* et l'article *Matthieu (S.)* de M. L. Vénard. A la Morale se rattachent les deux articles *Médisance* (A. Thouvenin) et *Mensonge* (L. Godefroy), deux collaborateurs que nous a ravis la mort ou le cloître...

Mais la vigoureuse étude de M. Rivière sur le *Mérite* (col. 574-785) appelle surtout l'attention du théologien. Nous retrouvons ici toutes les qualités que nous avions signalées à propos de *Justification* (voir *Ami* 1925, p. 717). Le distingué professeur de Strasbourg a su appliquer la méthode historique au développement du dogme d'une façon aussi heureuse que conforme aux exigences de la doctrine catholique. Il s'agit, en effet, « d'interroger la révélation chrétienne dans son ensemble sur l'immense question de la valeur des œuvres humaines devant Dieu. Par sa pratique et sa pensée générale, l'Eglise avait depuis longtemps résolu en une synthèse harmonieuse l'apparente antinomie de l'ordre moral et de l'ordre religieux. C'est cette foi que le concile de Trente a définie contre les négations de la Réforme, cependant que l'Ecole s'appliquait à l'entourer des précisions et explications voulues pour mettre au point les données diverses du cas. Il en résulte une doctrine du mérite, qui complète et couronne le dogme catholique de la grâce. Comme tout le système du surnaturel dont elle fait partie, cette doctrine vient au terme d'une longue élaboration, mais qui a dans la révélation divine son point de départ et son guide. On peut montrer, en effet, comment l'Ecriture en a fourni les matériaux, que la tradition patristique et médiévale a progressivement analysés, en attendant que l'Eglise elle-même la dressât comme un élément de sa foi à l'encontre du protestantisme qui lui en contestait la légitime possession » (col. 576). M. Rivière a rempli ce programme d'une manière superbe. Son enquête scripturaire et patristique est vraiment exhaustive. L'étude des controverses pélagienne et semi-pélagienne est menée de main de maître. L'élaboration scolastique, qui commence à S. Anselme, est finement analysée, et la valeur du mérite est étudiée en fonction des diverses écoles catholiques. La controverse protestante exigeait une mise au point délicate : l'auteur a su en surmonter les difficultés et c'est après avoir déblayé ce terrain accidenté qu'il en arrive à l'exposé didactique de la doctrine promulguée au concile de Trente. L'époque postérieure au concile le retient peu : quelques pages sur la doctrine conservée dans les Eglises protestantes ; quelques colonnes pour reprendre la synthèse catholique, déjà esquissée à un article précédent *(De congruo, de condigno)*. Pour notre part, nous aurions aimé, dans cette synthèse, plus de développements touchant quelques questions controversées, notamment le rôle de la grâce dans le mérite et l'influence nécessaire de la charité. Mais ces points avaient déjà été traités à *Grâce* et à *Charité*. M. Rivière ne pouvait donc que se contenter d'y renvoyer (col. 780-781).

Les deux derniers fascicules, récemment parus (85-86) renferment, de M. Dennefeld, une remarquable étude (col. 1404-1568) sur le *Messianisme*, dont la recension a sa place indiquée ailleurs. La *Métempsychose* a inspiré au P. Hedde un bon article conçu au point de vue historique et philosophique. Citons encore, au hasard de la plume, *Méthode de Constantinople* (V. Laurent) ; *Méthode d'Olympe* (E. Amann) ; *Méthodisme* (R. Hedde) ; *Métrophane Critopoulos* (V. Grumel) ; *Meyronnes (F. de)* (P. Edouard d'Alençon) ; *Michée* (A. Clamer) ; *Michel Cérulaire* (col. 1677-1703) (E. Amann) ; *Migne* (L. Marchal) ; *Mignot* (L. de Lacger) ; *Milève* (E. Amann) ; *Miniatis* (S. Salaville), etc.

Dans les fascicules parus deux articles se rapportent spécialement à la théologie sacramentaire : *Matière et forme dans les sacrements*, où M. Michel montre que cet enseignement est vraiment doctrinal, s'origine à la révélation et ne saurait être considéré comme une simple adaptation de la philosophie aristotélicienne à la théologie des sacrements ; *Ministre des sacrements*, où M. L. Godefroy étudie les questions générales intéressant celui qui administre les sacrements.

II. — En raison de l'importance théologique de quelques articles, nous devons faire ici accueil aux fascicules 3-5 du *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, qui paraît sous la direction de M. l'abbé Louis Pirot. Les seuls articles dont nous ayons à parler : *Apostolat* par Médebielle, *Baptême* par d'Alès et Coppens, *Blasphème contre le Saint-Esprit* et *Charismes* par Lemonnyer, sont, avec des mérites différents, propres à leurs auteurs, de fort bons exemples

l'éditeur et l'auteur, M. Bernard Loth. L'exécution est-elle ce qu'on aurait pu désirer ? L'auteur avoue n'avoir pas signalé les articles du *Dictionnaire* peu importants. Il s'agit surtout d'articles bibliographiques. Et pourtant, nous sommes en droit de demander à une Table *tous* les renseignements dont nous pouvons avoir besoin. D'autres défauts seraient à signaler. Les noms des collaborateurs sont parfois mal orthographiés ; un grand nombre de défunts sont encore indiqués vivants, etc. Ce sont là menus détails, mais qui ont leur importance. Telle quelle, la Table — qui n'a été en aucune façon conçue ou revisée par le Directeur du *Dictionnaire* — rendra de réels services, en attendant que nous ayons la Table définitive, celle qui sera faite sur l'ouvrage entier. Elle permettra surtout, en ce qui concerne les matières se référant alphabétiquement à une lettre postérieure à L, de retrouver dans le *Dictionnaire* ce qui leur a déjà été consacré dans les articles inclus de A à L.

du genre ; et il s'en faut de bien peu que nous ne puissions dire tout court : des modèles.

L'information y est partout présente, non comme une masse qui écraserait de son poids un savoir trop fragile, mais comme une substance admirablement incorporée à un texte solide et vigoureux ; et l'on sent bien que la toute première source de cette information, la plus haute et la plus complète, celle que les auteurs ne pouvaient pas avouer dans leur bibliographie, mais que nous devons en toute justice inscrire à la meilleure place de cette recension, se trouve dans une expérience personnelle absolument unique et irremplaçable, qui est elle-même le fruit des plus longues méditations. Les autres sources ne sont point, du reste, négligées ; elles sont nombreuses ; elles sont généralement bien choisies ; et c'est parce que nous les voyons alignées avec un si grand soin que nous exprimons l'étonnement de n'y trouver, par exemple, pour l'article *Charismes*, aucune allusion, même lointaine, ni au travail du P. Fonck (*Lexicon Biblicum* de Hagen, I, c. 833-60), ni à l'ouvrage de Monnier sur *La Notion de l'Apostolat*, lequel, pour être inacceptable dans son fond, n'en demeure pas moins si suggestif.

Du style, nous ne dirons rien, si ce n'est que, fort convenable à cette matière, il pourrait, à l'occasion, devenir un peu plus ferme et un peu plus nerveux. Nous ne sommes pas de ceux qui croient que les choses se suffisent à elles-mêmes, ni que le meilleur savoir doive se dispenser d'un effort de composition ou de présentation. La suite d'un développement gagne à être mieux marquée ; une formule, en serrant l'idée de plus près, la fait quelquefois sortir de son obscurité ; quelques traits, dont la discrétion ajoute au relief, témoignent que la vie n'est pas absente des sujets les plus austères et soutiennent le lecteur dans un travail qui n'est pas toujours sans mérite. Aux rédacteurs du *Supplément*, nous présentons cette observation moins comme un reproche de n'avoir pas assez bien fait que comme un encouragement à mieux faire ; nous savons qu'ils partagent ce commun souci de tous les bons auteurs, et qu'ils ne doivent qu'à l'humaine faiblesse de n'y pas correspondre toujours comme ils le voudraient.

C'est sur l'exposé, cependant, que nous aimerions pouvoir insister, pour en souligner la haute et rare probité : jamais analyse ne fut conduite avec plus de soin, ni poussée d'une pointe plus fine. Mais ici même, nous sommes dans l'obligation d'ajouter que le défaut est à deux pas ; et notre éloge, qui voudrait être sans réserve, comporte, hélas ! comme de lui-même un demi-reproche, à peu près comme il arrive d'une médaille qui ne saurait aller sans son revers. Un seul exemple, que nous prenons à dessein dans celui des quatre articles pour lequel nous éprouvons le plus de sympathie, suffira à montrer le sens de cette dernière observation.

Le P. Médebielle a donné, de l'apostolat, une étude extrêmement attentive et surveillée ; il pose tous les détails de son analyse avec un soin infini ; mais leur composition même, ce que l'on pourrait appeler leur arrangement intérieur, ne semble pas avoir également retenu son attention. C'est ainsi qu'à côté et au-dessous de Pierre, il dresse les autres apôtres avec des pouvoirs universels et souverains sur lesquels nous sommes bien obligé de l'interroger. Certes, il affirme avec force la primauté de Pierre ; mais il dit, d'une manière générale, col. 586 : « les apôtres ont pour prérogative une autorité pleine et entière sur le peuple chrétien » ; dans la description, pareillement générale, des éléments de l'apostolat, col. 584, il met « une autorité souveraine pour constituer et gouverner les Eglises » ; et il écrit dans un autre passage, col. 565-6 : « autorité souveraine en toute sorte de questions aussi bien sur le terrain pratique et administratif que dans le domaine de la liturgie, du dogme ou de la morale, autorité directe et universelle sur toutes les églises... » On comprend que, exposant l'apostolat de S. Paul d'après les Actes, il se laisse entraîner à cette formule, col. 573 : « si l'on excepte le droit de primauté, il est l'égal de Pierre lui-même ». Ne s'est-il donc pas demandé si une telle formule a seulement un sens ? Elle revient à dire : « Otez de Pierre tout ce qui distingue Pierre de Paul, et celui-ci ressemblera à celui-là. » Mais il reste à savoir, justement, si cette soustraction est vraiment possible ; il reste à savoir, en d'autres termes, si la primauté n'est pas tellement essentielle à Pierre qu'elle puisse jamais être séparée de lui, même par une simple opération de l'esprit, et si l'apostolat des autres apôtres peut lui-même être défini en dehors de cette primauté fondamentale. Les Ecritures ne marquent-elles pas assez clairement le dessein hiérarchique qui a présidé à la formation de l'apostolat ? Le Christ a commencé par un premier ; et dans ce premier, suivant un mot de Bossuet, il a formé le tout. Ecrire, sans distinction, que les apôtres ont une autorité souveraine, une autorité directe et universelle sur toutes les églises, n'est-ce pas oublier qu'une telle autorité a été donnée d'abord, et, par conséquent, uniquement à Pierre ? Aux autres apôtres, il n'a été donné qu'une autorité dérivée et découlée de celle de Pierre ; et c'est à la définition du rapport de ces deux autorités, de l'autorité subordonnée des apôtres et l'autorité principale de Pierre, qu'il eût convenu, à notre avis, d'apporter tous ses soins, comme à l'un des problèmes les plus essentiels de cette grave question de l'apostolat [1]. Peut-être le P. Médebielle y eût-il trouvé l'occasion de nous faire sentir l'irréductible complexité et la rigoureuse unité de cette institution si vivante et si forte que nous trouvons à l'origine de l'Eglise.

La lettre tue, l'esprit vivifie : c'est un principe que les collaborateurs du *Supplément* ne nous en voudront pas de leur rappeler. Non que nous forgions un esprit distinct de la lettre : c'est dans la lettre même, au contraire, que l'esprit se trouve ; et c'est donc en elle qu'il faut entrer pour le découvrir. L'analyse scripturaire s'avérera d'autant plus efficace qu'elle se fera plus pénétrante ; ce n'est pas seulement en étendue, mais aussi en profondeur qu'elle doit se dérouler ; et c'est peut-être le cas de rappeler pour finir ce dernier mot de l'Ecriture : *Habenti dabitur, et abundabit.* Si nous pouvions en risquer cette traduction un peu... capitaliste, nous dirions : — L'abondance est promise aux seuls propriétaires, à ceux qui, aux simples signes, préfèrent les choses, à condition que, des choses mêmes, ils ne laissent pas échapper la vivifiante substance !

[1] C'est à ce point de vue que s'est placé M. Bouché pour traiter le même sujet dans le 3e fascicule du *Dictionnaire de Droit canonique*. L'*Ami* a donné le résumé de la position doctrinale de cet auteur en 1929, p. 60-61.

III. — Le *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique* est terminé ! Nous avons salué avec joie le XXIVe et dernier fascicule [2], où nous trouvons un certain nombre d'articles intéressant la théologie dogmatique ou morale.

L'article *Théologie morale* (R. Brouillard, S. J.) a pour but de définir le caractère et la nature de la théologie morale et surtout de la défendre contre les attaques injustes dont elle est souvent l'objet. Notons une excellente conclusion : « Elle (la th. mor.) gagnera — et beaucoup d'auteurs s'y efforcent, — tout en restant casuistique à l'école de S. Alphonse, à développer son exposé des principes en s'inspirant de S. Thomas. Elle devra — l'attrait de nos âges pour les études sur la vie spirituelle y invite — noter de plus en plus les connexions avec l'ascétique et, dans l'enseignement, bien faire ressortir qu'elle ne veut être et rester qu'un exposé partiel de la morale catholique ». L'auteur note ensuite ses affinités avec les sciences médicales et ses prolongements nécessaires dans les relations sociales. L'article *Tolérance* (S. Denghien) est peut-être un peu bref pour une question si importante au point de vue apologétique : du moins, l'auteur renvoie à quelques autres articles où l'aspect dogmatique du problème a été traité. Le P. d'Alès consacre une étude magistrale à la *Tradition chrétienne dans l'histoire* : étude qui accuse une intelligence ferme et saine du développement dogmatique et où nous avons été heureux de trouver une défense des conceptions « quelque peu statiques et simplistes » de Bossuet, relativement à l'histoire des dogmes. Avec l'Aigle de Meaux, « ce que nous perdons en vérité de détail, nous le gagnons en relief d'ensemble. La position catholique est nettement située soit à propos du Kantisme et du Modernisme, soit, au point de vue pratique, relativement à « l'union des Eglises ». L'auteur renvoie avec raison au petit ouvrage du P. Léonce de Grandmaison, *Le dogme*, que nous avons analysé plus haut. M. Pérennès poursuit le thème du P. d'Alès dans un article complémentaire sur *Tradition et Magistère*. Le P. de Sinéty expose, avec pondération et critique, ce qu'il faut penser, du point de vue catholique, du *Transformisme* (col. 1793-1849). L'article est considérable et comprend deux parties : le transformisme en général ; le transformisme et l'origine de l'homme. Voici les conclusions du P. de Sinéty :

« 1. Un ensemble d'indices convergents tendent à faire considérer l'hypothèse transformiste comme la seule satisfaisante pour expliquer d'une manière scientifique l'origine des espèces végétales et animales.

2. Aucun argument ne démontre la parenté physique des êtres vivants appartenant à des règnes ou à des embranchements ou à des classes différentes. Le transformisme universel est une simple vue de l'esprit, ne reposant sur aucune preuve.

3. La plupart des arbres généalogiques imaginés pour retracer l'histoire de la vie sont entièrement fantaisistes. Les rares séries phylétiques mieux établies présentent de nombreuses lacunes.

4. La génération spontanée de la vie aux dépens de la matière inorganique étant strictement impossible, la philosophie naturelle requiert à l'origine de la vie une intervention spéciale du Créateur.

5. Les théories mécanistes et antifinalistes sont dans l'impossibilité de rendre compte de l'évolution vitale. Le darwinisme, le néodarwinisme, le néolamarckisme matérialiste sont des doctrines scie[...]quement insuffisantes. Seule, une théorie finalis[te] vitaliste est en accord avec l'ensemble des faits bi[olo]giques.

6. L'homme n'est pas le produit de l'évolu[tion]. Son psychisme, d'ordre essentiellement supérie[ur à] celui de la brute, requiert, à l'origine de chaque [âme] humaine, un acte créateur de Dieu. Aucun argu[ment] scientifique apodictique ne peut être opposé [à la] thèse traditionnelle chez les catholiques, d'après [la]quelle le Créateur est intervenu d'une manière [spé]ciale pour la constitution corporelle du premier [cou]ple humain. »

Au P. Lebreton incombe le soin d'étudier la S[ainte] *Trinité* : sa révélation, sa tradition, son explica[tion] théologique. La tradition est ici poussée jusqu['au] concile de Nicée, et nous voyons par là, en raccou[rci], ce que sera le 3e volume de l'*Histoire du Dogm[e de] la Trinité*. L'explication théologique est dema[ndée] aux Pères, notamment à S. Augustin, mais sur[tout] à S. Thomas, dont « la doctrine a été puissamm[ent] exposée par le cardinal Billot ».

Signalons rapidement les articles *Tyrannicide* [...] de la Servière) ; *Vocation* et *Vœu* (R. Plus) ; *V[ul]gate latine et S. Jérôme* (A. Durand, S. J.) [...] P. d'Alès, directeur du *Dictionnaire*, a dignem[ent] couronné son œuvre par un article sur le *Thomis[me]* où il entend attirer sur la philosophie de S. Tho[mas] l'attention des adversaires eux-mêmes, où il [...] rappeler aux amis du thomisme quelle est sa val[eur] et qu'il n'existe vraiment qu'un thomisme auth[en]tique. L'*Ami du Clergé* a trop souvent défendu [la] cause du thomisme pour ne pas offrir à ses lect[eurs] le régal des superbes déclarations du Doyen d[e la] Faculté de théologie de Paris :

« Il s'en faut de beaucoup que le jugement [soit] unanime, entre catholiques, sur la valeur intellect[uelle] du thomisme ou même sur son essence. Pour [plu]sieurs, qui l'ont vu surtout de loin, ce n'est qu['un] spiritualisme assez peu défini. Pour d'autres, [c'est] une métaphysique non seulement originale, [mais] transcendante en toutes ses parties, un domaine [ré]servé, sinon la propriété d'une école. Entre ces [deux] extrêmes, il y a des nuances très nombreuses, et [l'on] passe par teintes dégradées des frontières du ca[rté]sianisme aux positions extrêmes d'un thomisme s[tric]tement monopolisé.

« Disons tout de suite qu'à nos yeux, le thom[isme] est, avant tout, une métaphysique originale. Il [...] cela où il n'est point. D'ailleurs, cette méta[phy]sique originale, l'Eglise catholique l'a faite sie[nne] en la présentant à ses fidèles comme la plus h[aute] expression de la raison naturelle, épurée au co[ntact] de l'Evangile. En s'attachant à la pensée d'Aris[tote] comme à l'héritage de la sagesse antique, S. [Tho]mas a fait preuve d'une clairvoyance supérie[ure] ; d'ailleurs ce choix n'a pas enchaîné son esp[rit] ; Aristote corrigé, dépassé par lui, n'est deven[u le] précepteur des générations chrétiennes qu'au [prix] d'une refonte profonde et complète. Le produ[it de] cette refonte, opérée à la lumière de l'Evangile, [est] proprement la métaphysique thomiste. En accom[plis]sant ce travail, S. Thomas est devenu le « Do[cteur] commun », celui que l'Eglise, depuis six si[ècles], ne cesse de présenter à ses fils comme alliant [la] solidité de la pensée grecque la sagesse de tou[s les] Pères. Son œuvre n'est pas l'expression d'un [ensei]gnement ésotérique, mais au contraire une [...] largement ouverte à tous. En affirmant ce cara[ctère], l'Eglise n'a point prétendu livrer S. Thomas [sans] défense, aux disputes des hommes : au con[traire], elle a pris soin de redresser des erreurs et de [mar]quer des préférences. Ces préférences s'affirm[ent]

[2] Ce fascicule sera suivi d'une Table des matières.

naguère (27 juillet 1914) par la publication du Syllabus de 24 propositions, arrêtées par les soins de la S. C. des Etudes, sous la sanction de S. S. Pie X. »

Le P. d'Alès ne va pas jusqu'à faire des 24 propositions une sorte d'enseignement officiel de l'Eglise, dirimant toute controverse ultérieure. Il sait et rappelle que Benoît XV, par sa lettre célèbre au T. R. P. Ledochowski, et Pie XI, par l'encyclique *Studiorum ducem*, « ont affirmé que le phare allumé par l'Eglise ne doit pas être transformé en écueil pour toute libre recherche [3]. » Mais il lui paraît opportun de rappeler que

« le Syllabus des 24 propositions, sans être un texte apte à dirimer toute controverse, demeure un document vénérable chrétiennement et considérable intellectuellement... Nul ne s'étonnera de nous voir présenter avec sympathie et respect des propositions que l'Eglise nous recommande comme contenant la pensée naturelle de S. Thomas ».

Et l'auteur ajoute que, ce faisant, il n'a eu qu' « à suivre la pente naturelle de [son] esprit ». Dans le développement de son article, il insiste sur la nécessité de placer à la base de l'ontologie thomiste la distinction réelle de l'essence et de l'existence. Et on lui contestera d'autant moins le droit de produire cette affirmation, qu'il laisse à d'autres la liberté de lui opposer la négative. La force du raisonnement, seul, et non le motif d'autorité devra convaincre son adversaire. Dans l'exposé historique des premières controverses thomistes, le P. d'Alès s'inspire de Mandonnet, *Siger de Brabant*, et de P. Glorieux, le *Correctorium Quare* (voir *Ami* 1927, p. 318). Le paragraphe suivant contient un court exposé explicatif des 24 thèses, suivi d'un commentaire sur « la méthode théologique de S. Thomas », c'est-à-dire, en réalité, sur la question I de la *Somme théologique*. En fin d'article, l'auteur fait, de l'ontologie thomiste, une « application à la théologie de l'Incarnation. » C'est la critique la plus serrée que nous ayons jamais lue de la théorie de Tiphaine, reprise de nos jours par le P. Galtier, et surtout de la tentative faite par ce dernier auteur de présenter son explication comme la pensée authentique de S. Thomas. Ce que l'*Ami* écrivait en 1927 (p. 309) suffit à montrer qu'il est d'accord avec le P. d'Alès et souscrit pleinement à son jugement.

* *

Au moment de clore cette Chronique nous parvient la nouvelle de la mort du P. Hugon, O. P., professeur à l'*Angelicum*, décédé le 7 février. Il a occupé une trop grande place dans l'enseignement du thomisme et, par le thomisme, de la vérité catholique intégrale, pour que nous passions sous silence sa disparition, qui sera regrettée de tous les théologiens et de tous les amis de la saine doctrine. Nous avons donné en 1927 (pp. 305-307) une analyse générale de son œuvre théologique et de ses nombreuses vulgarisations. Nos lecteurs s'y reporteront aujourd'hui avec le respect du souvenir et la reconnaissance d'une prière.

---

[3] *Ami* 1924, p. 65 et suiv.

LITURGIE

Q. — Par suite d'une excessive tolérance du clergé, la plupart de ceux qui doivent contracter mariage ne se gênent pas pour arriver à l'église un quart d'heure, une demi-heure — et même plus — en retard sur l'horaire fixé d'accord avec eux pour la cérémonie. Les observations ne suffisent plus aujourd'hui pour remédier à cet abus ; il faudrait sévir.

Tout récemment, nous avions ici deux mariages annoncés pour le même jour et à la même heure (10 heures).

Un des couples arrive à 10 h. 1/4. Je bénis son mariage à 10 h. 20, et, comptant toujours sur la venue prochaine du second couple, j'attends jusqu'à 10 h. 1/2 pour commencer la messe.

Ce second couple n'est arrivé que pendant l'élévation. Aurais-je dû, avant de donner la bénédiction nuptiale au premier, descendre de l'autel, pour demander et recevoir le consentement mutuel des retardataires, puis, cela fait, remonter à l'autel et donner alors aux deux couples à la fois cette bénédiction ?

En fait, je n'ai pas agi ainsi, et le second couple n'a contracté mariage qu'après la messe. Il s'imagine cependant avoir reçu en même temps que le premier couple la bénédiction nuptiale, puisqu'il se trouvait, lui aussi, devant l'autel au moment où je l'ai donnée. On aurait beau essayer de le détromper, cela ne le ferait pas revenir un autre jour pour la recevoir.

R. — Qu'assez communément les futurs arrivent en retard à l'église pour la cérémonie de leur mariage, bien que l'heure en ait été fixée d'accord avec eux, il y a là un abus contre lequel on ne saurait trop protester. Mais ce serait un abus plus grand encore que d'interrompre alors la messe pour l'échange de leur consentement [1]. Notre consultant a donc eu raison de différer jusqu'après la messe le mariage de ceux des contractants qui étaient arrivés seulement pendant l'élévation.

La prévision de leur refus de revenir un autre jour à l'église pour avoir la bénédiction nuptiale, — à laquelle ils n'avaient pas droit avant leur mariage et qui, de fait, ne leur a pas été donnée, — cette prévision, disons-nous, n'eût pas été, pour notre confrère, un motif légitime d'agir autrement qu'il l'a fait. Sans doute, l'Eglise insiste pour que les nouveaux conjoints reçoivent cette bénédiction (cf. *Codex*, can. 1101, § 1 ; Rituel, tit. VII, c. I, n. 16), toutefois elle ne leur en fait pas une obligation stricte [2]. Au contraire, la célébration de la messe ne saurait être licitement interrompue en dehors des cas prévus par les rubriques ou admis par le droit [3].

Q. — Le 2 février et le dimanche des Rameaux, pourrait-on, dans les églises où il y a deux messes célébrées par un prêtre bineur ou par deux prêtres différents, faire deux fois la bénédiction des cierges et celle des rameaux à voix basse et sans procession aucune ?

Dans une église où il n'y a qu'une messe, peut-on également, faute de chantres et d'enfants de chœur, faire ces bénédictions à voix basse et sans procession ? De même, peut-on faire à voix basse toutes les cérémo-

[1] Cf. *Ami* 1909, p. 464 ; 1910, p. 716 ; 1912, p. 1020 ; 1919, p. 1312 ; 1927, p. 379.

[2] Cf. chan. Durieux, *Le mariage en droit canonique*, p. 36, n. 56.

[3] Cf. card. Gasparri, *Tractatus can. de Ssma Eucharistia*, t. II, p. 155, n. 847.

nies des Jeudi, Vendredi et Samedi Saints et de la veille de la Pentecôte ?

R. — La procession des cierges le 2 février et celle des rameaux le dimanche de ce nom font — nous avons déjà eu l'occasion de le dire [1] — partie intégrante de la fonction de ces jours [2]. Seul un empêchement liturgique, comme une exposition publique du Saint-Sacrement qui ne pourrait être interrompue [3], légitimerait alors l'omission de la procession après la bénédiction des cierges ou des rameaux. (Cf. S. R. C., 17 sept. 1822, n. 2621, ad 9) [4].

D'autre part, on ne saurait procéder plus d'une fois le même jour, dans une même église, à la bénédiction publique des cierges, des cendres ou des rameaux, cette bénédiction devant précéder immédiatement la messe principale des jours auxquels elle est attachée. (Cf. Missel, rubr. spéc. de ces jours ; Cérém. des év., l. II, c. XVI-XIX et XXI ; *Mem. rit.*, tit. I-III ; S. R. C., 13 févr. 1666, n. 1333, 12).

Dans les petites églises *paroissiales* où, faute de personnel suffisant, il est impossible de célébrer avec toute la solennité que suppose le Missel les fonctions dont nous venons de parler et celles des trois derniers jours de la Semaine Sainte, on peut se contenter, pour les accomplir, du cérémonial réduit décrit dans le *Memoriale rituum* [5] et, au besoin, y supprimer le chant. (S. R. C., 28 juillet 1821, n. 2616, ad 1). Il en est de même *a pari* pour la fonction liturgique de la vigile de la Pentecôte [6].

Q. — Aumônier de religieuses qui récitent au chœur l'office canonial, je célèbre chaque jour, dans leur chapelle, la messe de communauté. Si je ne me trompe, cette messe ne peut pas, dans la circonstance, être regardée comme une simple messe privée ; c'est bien une messe conventuelle.

Or, voici une difficulté liturgique qui se présente plus d'une fois dans le cours de l'année, mais surtout pendant le Carême :

Durant ce dernier temps, v. g., lorsque je célèbre la messe conventuelle d'une fête occurrente, dois-je y faire mémoire de la férie et lire l'évangile de celle-ci à la fin ? Ce qui m'amène à vous poser la question, c'est que, d'une part, le Missel me semble suffisamment explicite en pareil cas ; on y trouve, en effet, à chaque fois cette rubrique : « Et in Quadragesima fit commemoratio feriæ in missis non conventualibus ; ...et de ea legitur evangelium in fine, juxta rubricas. » D'autre part, notre *Ordo* ne dit rien de cela, bien que, par intervalles, à propos de certaines commémoraisons indiquées par lui pour la messe, il prenne soin de noter : « in missis privatis tantum. »

Le bienveillant *Ami*, dont je suis fidèlement les directives, voudrait-il me renseigner sur ce que je dois faire ?

R. — I. Si l'office que, d'après leurs constitutions, les religieuses doivent réciter au chœur est l'office canonial proprement dit, — c'est-à-dir[e le] grand office, conforme aux indications de l'*Ord[o]* suivi par elles, — et non simplement le pe[tit] office de la Ste Vierge, notre consultant a raison : la messe de communauté célébrée chaque jo[ur] dans leur chapelle, en concordance avec l'offic[e] récité par elles et à la suite de l'heure canoni[ale] déterminée par le titre XV des Rubriques géné[]rales du Missel, est bien une messe *conventuel[le]* au sens canonique et liturgique du mot [1].

II. — Comme l'a remarqué notre consultan[t,] certaines messes du sanctoral contiennent, il [est] vrai, une rubrique spéciale excluant de la mes[se] conventuelle la commémoraison d'une férie m[a]jeure à messe propre ou d'une vigile occurren[te.] Mais cette rubrique spéciale a été insérée en v[ue] uniquement de celles des églises astreintes à l'o[f]fice choral dans lesquelles il y a, en pareil ca[s,] deux messes conventuelles ; à aucune de ces deu[x] messes conventuelles, en effet, il n'est fait mé[]moire de l'autre. (Nouv. rubr. du Missel, tit[.] n. 1 ; tit. v, n. 4).

La rubrique en question ne concerne assur[é]ment pas les églises où l'on est autorisé à n'av[oir] en tout temps qu'une seule messe conventuel[le.] Là, quand l'unique messe conventuelle est cel[le] de la férie ou de la vigile, — et, même chez [les] religieux, il en doit être ainsi v. g. dans l'occu[r]rence d'une férie majeure ayant une messe pro[pre] ou d'une vigile commune et d'une fête dou[ble] majeure, double ou semi-double dont on [fait] l'office (Nouv. rubr. du Missel, tit. I, n. 4 ; S. R[. C.,] 28 févr. 1925, n. 4393) [2], — cette messe compo[rte] la commémoraison de l'office double ou sem[i-]double récité. (Nouv. rubr. du Missel, *loc. cit.*) [De] même, lorsque, en raison de la dignité parti[cu]lière de la fête occurrente, l'unique messe conv[en]tuelle est, conformément aux Nouvelles rubriq[ues] du Missel, celle de ladite fête, on y commémor[e la] férie majeure à messe propre ou — sauf [aux] doubles de 1re classe — la vigile occurrente, d[ont] on lit aussi à la fin l'évangile. *(Ibid.)*.

Q. — Voudriez-vous avoir la bonté de répondr[e aux] questions suivantes concernant les cérémonies d[u Sa]medi Saint dans les petites églises ?

1° Lorsque le célébrant n'est pas assisté de [mi]tres sacrés, doit-il quitter ses ornements sacerd[otaux] et revêtir ceux du diacre pour la bénédiction [du] cierge pascal ? Le prêtre préside et accomplit [par] excellence les cérémonies : serait-il convenable [que,] dans le cas, il disparût pour être remplacé [par le] diacre ? Ne vaudrait-il pas mieux qu'ayant à r[emplir] la fonction de celui-ci, il prît l'étole blanche c[roisée] sur la poitrine, tout comme à la messe chanté[e sans] diacre ni sous-diacre il chante l'évangile en orn[ements] sacerdotaux ?

2° Si un autre prêtre était présent aux cér[émonies] du Samedi Saint, cet autre prêtre pourrait-il[, bien] qu'il n'y eût pas de sous-diacre, revêtir les orn[ements]

[1] Cf. *Ami* 1923, p. 624 ; 1924, p. 608 et 797 ; 1927, p. 542.
[2] Cf. *Ephem. liturg.*, 1919, p. 308.
[3] Il en serait ainsi pour l'exposition des Quarante-Heures proprement dites.
[4] Cf. Hægy, *Manuel de Liturgie...*, 14e édit., t. II, p. 33, note 1.
[5] Rappelons qu'à moins d'un indult, le *Memoriale rituum* ne peut être utilisé ailleurs que dans les églises *paroissiales*. (Cf. *Ami* 1927, p. 542, col. 1).
[6] Cf. Hægy, *op. cit.*, t. II, p. 200.

[1] Si les religieuses récitaient seulement le petit offi[ce de la] Ste Vierge, la messe de communauté n'aurait pas ch[ez elles] le caractère d'une messe conventuelle. (Cf. Hægy, t. [...] note 2).
[2] Cf. *Ami* 1925, p. 299.

du diacre pour bénir le cierge pascal, le célébrant se contentant de présider à ce moment la cérémonie ?

R. — Ad I. A la fonction liturgique du Samedi Saint, si le célébrant se trouve dans la nécessité de chanter l'*Exsultet*, il doit prendre momentanément pour cela non pas des ornements sacerdotaux, mais des ornements diaconaux de couleur blanche, savoir : un manipule, une étole transversale et une dalmatique [1]. Ainsi le veut le *Memoriale rituum* (tit. VI, c. II, § I, n. 15) : « Celebrans, deposito pluviali ac stola coloris violacei, accipit manipulum, stolam in humero sinistro, more diaconorum, et dalmaticam albi coloris. »

C'est, en effet, le diacre comme tel qui, à l'exclusion de tout autre, est chargé de faire entendre le *Præconium paschale*. Il serait vraiment étrange qu'un prêtre paré d'une étole pendante ou croisée, — et donc agissant en sa qualité de prêtre, — chantât le passage suivant du préambule de ce *Præconium* : « ... ut, qui non meis meritis *intra levitarum ordinem* dignatus es aggregare... »

« Les interprètes de la Liturgie, écrit Dom Guéranger [2], nous enseignent que le diacre représente en ce moment Madeleine et les autres saintes femmes qui eurent l'honneur d'être initiées les premières par le Christ lui-même au mystère de sa résurrection et furent chargées par lui, malgré l'infériorité de leur sexe, d'annoncer aux apôtres qu'il était sorti du tombeau et qu'il les précéderait en Galilée. »

Ad II. D'après quelques auteurs [3], si, le Samedi Saint, il y avait dans les petites églises soit un autre prêtre que le célébrant, soit un diacre, ce second prêtre ou ce diacre pourrait, mais uniquement pour la procession du *Lumen Christi* et le chant de l'*Exsultet*, se revêtir d'ornements diaconaux de couleur blanche et faire tout ce qui, dans la fonction solennelle de ce même jour, incomberait alors au diacre.

Pour nous, tant que la S. C. des Rites ne s'est pas prononcée, nous n'osons pas adopter dans le cas l'opinion de ces auteurs, et cela : *a)* en raison du silence du *Memoriale rituum*, lequel pourtant en d'autres circonstances, v. g. pour le chant de la Passion le dimanche des Rameaux et le Vendredi Saint [4], n'omet pas d'envisager l'hypothèse de la présence de diacres, même à la fonction non solennelle ; — *b)* en raison aussi du silence de la plupart des auteurs, notamment de ceux qui sont les plus réputés pour leur science liturgique et pour leur exactitude, v. g. : de Conny, Martinucci, da Carpi, Hægy [5], Menghini, etc. ; — *c)* parce que la S. C. exige que le diacre qui a chanté l'*Exsultet* continue son office pendant toute la fonction du Samedi Saint (S. R. C., 22 juillet 1848, n. 2965, ad 3), ce qui ne pourrait se réaliser si l'on suivait l'opinion susmentionnée.

[1] A défaut de dalmatique, il se contenterait de prendre un manipule et une étole transversale de couleur blanche. (Cf. Hægy, t. II, p. 249).

[2] *L'Année liturgique :* la Passion et la Semaine Sainte.

[3] Cf. Piller, *Manuale rituum*, p. 468 ; Wapelhorst, *Compendium S. Liturgiæ*, p. 317.

[4] Cf. *Mem. rit.*, tit. III, c. II, § IV, n. 4 ; tit. V, c. II, § I, n. 10.

[5] Le silence du P. Hægy est ici d'autant plus significatif que, continuateur de Le Vavasseur, le R. P. a supprimé une note de ce dernier admettant l'intervention éventuelle d'un second prêtre ou d'un diacre pour le chant de l'*Exsultet* dans les petites églises.

Q. — Je voudrais bien que l'*Ami* me fournît quelques renseignements :

1° Au sujet des messes de *Requiem* pour les prêtres défunts.

Je sais bien que, pour la sépulture d'un prêtre, il est permis de prendre, comme pour celle d'un évêque, la première messe de la Commémoraison de tous les fidèles défunts, avec toutefois l'oraison *pro defuncto sacerdote*. — Cela peut-il aussi se faire à tout autre service funèbre célébré pour un prêtre, même à l'anniversaire de la mort ou de la sépulture de ce dernier ? Tel est l'usage dans notre maison de retraite ; mais je me demande s'il est bien légitime, car je ne connais aucune rubrique qui l'autorise.

2° Au sujet de l'absoute pour les prêtres.

C'est également l'oraison *pro defuncto sacerdote* qui, dans notre maison, est dite à cette absoute, au lieu de l'oraison *Absolve* employée à l'absoute pour tout autre défunt. Est-ce conforme aux prescriptions liturgiques ?

3° Les dimanches ordinaires, les prêtres de la même maison de retraite ont coutume de ne pas prendre de surplis pour assister dans le chœur à la messe chantée. Néanmoins, à l'aspersion de l'eau bénite, le célébrant les asperge individuellement et avec les inclinations d'usage, tout comme s'ils étaient là en habit de chœur. *Quid ?*

4° Je vois des confrères qui, après avoir donné dans la chapelle la sainte communion en dehors de la messe, terminent la cérémonie par la bénédiction avec le saint ciboire, au lieu de se contenter de bénir alors de la main. Leur manière d'agir est-elle régulière ?

R. — Ad I. Que notre consultant veuille bien se reporter à l'*Ami* du 18 octobre 1928, p. 735 (col. 1, ad I). Il y acquerra la conviction que c'est le formulaire de la première des messes de *Requiem* de la Commémoraison de tous les fidèles défunts, avec l'oraison *pro defuncto sacerdote* qui est à prendre désormais pour les prêtres défunts, soit aux funérailles elles-mêmes, soit au service des 3e, 7e et 30e jours et de l'anniversaire.

Ad II. A l'absoute donnée pour un prêtre : *a)* en présence du cadavre, on dit toujours l'oraison *Deus cui proprium est etc.*, en ajoutant au nom de baptême du défunt le mot *sacerdotis ;* — *b)* en l'absence du cadavre, on peut prendre à son gré ou bien l'oraison *Absolve, quæsumus, Domine, animam famuli tui N. sacerdotis etc.*, ou bien l'oraison qui a été dite à la messe. (Rituel, tit. VI, c. III, n. 10, et c. V, n. 2. — Cf. *Ami*, loc. cit., col. 2, ad II et III).

Ad III. Il serait convenable que, pour assister à la messe chantée, tous les prêtres de la maison de retraite prissent le surplis. En tout cas, ceux qui, même pour de bonnes raisons, n'en seraient pas revêtus, ne pourraient prendre place au chœur (S. R. C., 5 mars 1667, n. 1349 ; 2 mai 1874, n. 3250, ad 1 ; 4 mai 1882, n. 3549) [1], et on n'aurait pas à les encenser individuellement [2].

[1] Cf. S. R. C., 8 mai 1605, n. 178.

[2] Cf. Bourbon, *Introduction aux cérémonies romaines*, p. 356-358.

INTENTIONAL SECOND EXPOSURE

nies des Jeudi, Vendredi et Samedi Saints et de la veille de la Pentecôte ?

R. — La procession des cierges le 2 février et celle des rameaux le dimanche de ce nom font — nous avons déjà eu l'occasion de le dire [1] — partie intégrante de la fonction de ces jours [2]. Seul un empêchement liturgique, comme une exposition publique du Saint-Sacrement qui ne pourrait être interrompue [3], légitimerait alors l'omission de la procession après la bénédiction des cierges ou des rameaux. (Cf. S. R. C., 17 sept. 1822, n. 2621, ad 9) [4].

D'autre part, on ne saurait procéder plus d'une fois le même jour, dans une même église, à la bénédiction publique des cierges, des cendres ou des rameaux, cette bénédiction devant précéder immédiatement la messe principale des jours auxquels elle est attachée. (Cf. Missel, rubr. spéc. de ces jours ; Cérém. des év., l. II, c. XVI-XIX et XXI ; *Mem. rit.*, tit. I-III ; S. R. C., 13 févr. 1666, n. 1333, 12).

Dans les petites églises *paroissiales* où, faute de personnel suffisant, il est impossible de célébrer avec toute la solennité que suppose le Missel les fonctions dont nous venons de parler et celles des trois derniers jours de la Semaine Sainte, on peut se contenter, pour les accomplir, du cérémonial réduit décrit dans le *Memoriale rituum* [5] et, au besoin, y supprimer le chant. (S. R. C., 28 juillet 1821, n. 2616, ad 1). Il en est de même *a pari* pour la fonction liturgique de la vigile de la Pentecôte [6].

Q. — Aumônier de religieuses qui récitent au chœur l'office canonial, je célèbre chaque jour, dans leur chapelle, la messe de communauté. Si je ne me trompe, cette messe ne peut pas, dans la circonstance, être regardée comme une simple messe privée ; c'est bien une messe conventuelle.

Or, voici une difficulté liturgique qui se présente plus d'une fois dans le cours de l'année, mais surtout pendant le Carême :

Durant ce dernier temps, v. g., lorsque je célèbre la messe conventuelle d'une fête occurrente, dois-je y faire mémoire de la férie et lire l'évangile de celle-ci à la fin ? Ce qui m'amène à vous poser la question, c'est que, d'une part, le Missel me semble suffisamment explicite en pareil cas ; on y trouve, en effet, à chaque fois cette rubrique : « Et in Quadragesima fit commemoratio feriæ in missis non conventualibus ; ...et de ea legitur evangelium in fine, juxta rubricas. » D'autre part, notre *Ordo* ne dit rien de cela, bien que, par intervalles, à propos de certaines commémoraisons indiquées par lui pour la messe, il prenne soin de noter : « in missis privatis tantum. »

Le bienveillant *Ami*, dont je suis fidèlement les directives, voudrait-il me renseigner sur ce que je dois faire ?

R. — I. Si l'office que, d'après leurs constitutions, les religieuses doivent réciter au chœur est

[1] Cf. *Ami* 1923, p. 624 ; 1924, p. 608 et 797 ; 1927, p. 542.
[2] Cf. *Ephem. liturg.*, 1919, p. 308.
[3] Il en serait ainsi pour l'exposition des Quarante-Heures proprement dites.
[4] Cf. Hægy, *Manuel de Liturgie...*, 14e édit., t. II, p. 33, note 1.
[5] Rappelons qu'à moins d'un indult, le *Memoriale rituum* ne peut être utilisé ailleurs que dans les églises *paroissiales*. (Cf. *Ami* 1927, p. 542, col. 1).
[6] Cf. Hægy, *op. cit.*, t. II, p. 200.

l'office canonial proprement dit, — c'est-à-dire le grand office, conforme aux indications de l'*Ordo* suivi par elles, — et non simplement le petit office de la Ste Vierge, notre consultant a raison : la messe de communauté célébrée chaque jour dans leur chapelle, en concordance avec l'office récité par elles et à la suite de l'heure canoniale déterminée par le titre XV des Rubriques générales du Missel, est bien une messe *conventuelle* au sens canonique et liturgique du mot [1].

II. — Comme l'a remarqué notre consultant, certaines messes du sanctoral contiennent, il est vrai, une rubrique spéciale excluant de la messe conventuelle la commémoraison d'une férie majeure à messe propre ou d'une vigile occurrente. Mais cette rubrique spéciale a été insérée en vue uniquement de celles des églises astreintes à l'office choral dans lesquelles il y a, en pareil cas, deux messes conventuelles ; à aucune de ces deux messes conventuelles, en effet, il n'est fait mémoire de l'autre. (Nouv. rubr. du Missel, tit. I, n. 1 ; tit. V, n. 4).

La rubrique en question ne concerne assurément pas les églises où l'on est autorisé à n'avoir en tout temps qu'une seule messe conventuelle. Là, quand l'unique messe conventuelle est celle de la férie ou de la vigile, — et, même chez les religieux, il en doit être ainsi v. g. dans l'occurrence d'une férie majeure ayant une messe propre ou d'une vigile commune et d'une fête double majeure, double ou semi-double dont on fait l'office (Nouv. rubr. du Missel, tit. I, n. 4 ; S. R. C., 28 févr. 1925, n. 4393) [2], — cette messe comporte la commémoraison de l'office double ou semi-double récité. (Nouv. rubr. du Missel, *loc. cit.*). De même, lorsque, en raison de la dignité particulière de la fête occurrente, l'unique messe conventuelle est, conformément aux Nouvelles rubriques du Missel, celle de ladite fête, on y commémore la férie majeure à messe propre ou — sauf aux doubles de 1re classe — la vigile occurrente, dont on lit aussi à la fin l'évangile. *(Ibid.)*.

Q. — Voudriez-vous avoir la bonté de répondre aux questions suivantes concernant les cérémonies du Samedi Saint dans les petites églises ?

1° Lorsque le célébrant n'est pas assisté de ministres sacrés, doit-il quitter ses ornements sacerdotaux et revêtir ceux du diacre pour la bénédiction du cierge pascal ? Le prêtre préside et accomplit par excellence les cérémonies : serait-il convenable que, dans le cas, il disparût pour être remplacé par le diacre ? Ne vaudrait-il pas mieux qu'ayant à remplir la fonction de celui-ci, il prît l'étole blanche croisée sur la poitrine, tout comme à la messe chantée sans diacre ni sous-diacre il chante l'évangile en ornements sacerdotaux ?

2° Si un autre prêtre était présent aux cérémonies du Samedi Saint, cet autre prêtre pourrait-il, bien qu'il n'y eût pas de sous-diacre, revêtir les ornem[illegible]

[1] Si les religieuses récitaient seulement le petit office de la Ste Vierge, la messe de communauté n'aurait pas chez elles le caractère d'une messe conventuelle. (Cf. Hægy, t. I, p. [illegible], note 2).
[2] Cf. *Ami* 1925, p. 299.

du diacre pour bénir le cierge pascal, le célébrant se contentant de présider à ce moment la cérémonie ?

R. — Ad I. A la fonction liturgique du Samedi Saint, si le célébrant se trouve dans la nécessité de chanter l'*Exsultet*, il doit prendre momentanément pour cela non pas des ornements sacerdotaux, mais des ornements diaconaux de couleur blanche, savoir : un manipule, une étole transversale et une dalmatique [1]. Ainsi le veut le *Memoriale rituum* (tit. VI, c. II, § I, n. 15) : « Celebrans, deposito pluviali ac stola coloris violacei, accipit manipulum, stolam in humero sinistro, more diaconorum, et dalmaticam albi coloris. »

C'est, en effet, le diacre comme tel qui, à l'exclusion de tout autre, est chargé de faire entendre le *Præconium paschale*. Il serait vraiment étrange qu'un prêtre paré d'une étole pendante ou croisée, — et donc agissant en sa qualité de prêtre, — chantât le passage suivant du préambule de ce *Præconium* : « ... ut, qui non meis meritis *intra levitarum ordinem* dignatus es aggregare... »

« Les interprètes de la Liturgie, écrit Dom Guéranger [2], nous enseignent que le diacre représente en ce moment Madeleine et les autres saintes femmes qui eurent l'honneur d'être initiées les premières par le Christ lui-même au mystère de sa résurrection et furent chargées par lui, malgré l'infériorité de leur sexe, d'annoncer aux apôtres qu'il était sorti du tombeau et qu'il les précéderait en Galilée. »

Ad II. D'après quelques auteurs [3], si, le Samedi Saint, il y avait dans les petites églises soit un autre prêtre que le célébrant, soit un diacre, ce second prêtre ou ce diacre pourrait, mais uniquement pour la procession du *Lumen Christi* et le chant de l'*Exsultet*, se revêtir d'ornements diaconaux de couleur blanche et faire tout ce qui, dans la fonction solennelle de ce même jour, incomberait alors au diacre.

Pour nous, tant que la S. C. des Rites ne s'est pas prononcée, nous n'osons pas adopter dans le cas l'opinion de ces auteurs, et cela : *a)* en raison du silence du *Memoriale rituum*, lequel pourtant en d'autres circonstances, v. g. pour le chant de la Passion le dimanche des Rameaux et le Vendredi Saint [4], n'omet pas d'envisager l'hypothèse de la présence de diacres, même à la fonction non solennelle ; — *b)* en raison aussi du silence de la plupart des auteurs, notamment de ceux qui sont les plus réputés pour leur science liturgique et pour leur exactitude, v. g. : de Conny, Martinucci, da Carpi, Hægy [5], Menghini, etc. ; — *c)* parce que la S. C. exige que le diacre qui a chanté l'*Exsultet* continue son office pendant toute la fonction du Samedi Saint (S. R. C., 22 juillet 1848, n. 2965, ad 3), ce qui ne pourrait se réaliser si l'on suivait l'opinion susmentionnée.

[1] A défaut de dalmatique, il se contenterait de prendre un manipule et une étole transversale de couleur blanche. (Cf. Hægy, t. II, p. 249).
[2] *L'Année liturgique* : la Passion et la Semaine Sainte.
[3] Cf. Piller, *Manuale rituum*, p. 468 ; Wapelhorst, *Compendium S. Liturgiæ*, p. 317.
[4] Cf. *Mem. rit.*, tit. III, c. II, § IV, n. 4 ; tit. V, c. II, § I, n. 10.
[5] Le silence du P. Hægy est ici d'autant plus significatif que, continuateur de Le Vavasseur, le R. P. a supprimé une note de ce dernier admettant l'intervention éventuelle d'un second prêtre ou d'un diacre pour le chant de l'*Exsultet* dans les petites églises.

Q. — Je voudrais bien que l'*Ami* me fournît quelques renseignements :

1° Au sujet des messes de *Requiem* pour les prêtres défunts.

Je sais bien que, pour la sépulture d'un prêtre, il est permis de prendre, comme pour celle d'un évêque, la première messe de la Commémoraison de tous les fidèles défunts, avec toutefois l'oraison *pro defuncto sacerdote*. — Cela peut-il aussi se faire à tout autre service funèbre célébré pour un prêtre, même à l'anniversaire de la mort ou de la sépulture de ce dernier ? Tel est l'usage dans notre maison de retraite ; mais je me demande s'il est bien légitime, car je ne connais aucune rubrique qui l'autorise.

2° Au sujet de l'absoute pour les prêtres.

C'est également l'oraison *pro defuncto sacerdote* qui, dans notre maison, est dite à cette absoute, au lieu de l'oraison *Absolve* employée à l'absoute pour tout autre défunt. Est-ce conforme aux prescriptions liturgiques ?

3° Les dimanches ordinaires, les prêtres de la même maison de retraite ont coutume de ne pas prendre de surplis pour assister dans le chœur à la messe chantée. Néanmoins, à l'aspersion de l'eau bénite, le célébrant les asperge individuellement et avec les inclinations d'usage, tout comme s'ils étaient là en habit de chœur. *Quid ?*

4° Je vois des confrères qui, après avoir donné dans la chapelle la sainte communion en dehors de la messe, terminent la cérémonie par la bénédiction avec le saint ciboire, au lieu de se contenter de bénir alors de la main. Leur manière d'agir est-elle régulière ?

R. — Ad I. Que notre consultant veuille bien se reporter à l'*Ami* du 18 octobre 1928, p. 735 (col. 1, ad I). Il y acquerra la conviction que c'est le formulaire de la première des messes de *Requiem* de la Commémoraison de tous les fidèles défunts, avec l'oraison *pro defuncto sacerdote* qui est à prendre désormais pour les prêtres défunts, soit aux funérailles elles-mêmes, soit au service des 3e, 7e et 30e jours et de l'anniversaire.

Ad II. A l'absoute donnée pour un prêtre : *a)* en présence du cadavre, on dit toujours l'oraison *Deus cui proprium est etc.*, en ajoutant au nom de baptême du défunt le mot *sacerdotis* ; — *b)* en l'absence du cadavre, on peut prendre à son gré ou bien l'oraison *Absolve, quæsumus, Domine, animam famuli tui N. sacerdotis etc.*, ou bien l'oraison qui a été dite à la messe. (Rituel, tit. VI, c. III, n. 10, et c. V, n. 2. — Cf. *Ami*, loc. cit., col. 2, ad II et III).

Ad III. Il serait convenable que, pour assister à la messe chantée, tous les prêtres de la maison de retraite prissent le surplis. En tout cas, ceux qui, même pour de bonnes raisons, n'en seraient pas revêtus, ne pourraient prendre place au chœur (S. R. C., 5 mars 1667, n. 1349 ; 2 mai 1871, n. 3250, ad 1 ; 4 mai 1882, n. 3549) [1], et on n'aurait pas à les encenser individuellement [2].

[1] Cf. S. R. C., 8 mai 1605, n. 175.
[2] Cf. Bourbon, *Introduction aux cérémonies romaines*, p. 356-358.